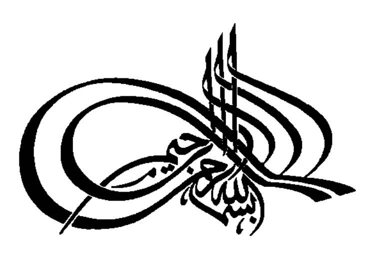


زكي الميلاد

محنة المثقّف الدّيني مع العصر

إصدار المركز الإسلامي الثقافي
مجمع الإمامين الحسنين(ع)



الطبعة الثالثة

١٤٣٣هـ ـ ٢٠١٢م

إصدار المركز الإسلامي الثقافي

لبنان ـ حارة حريك ـ مجمع الإمامين الحسنين عليهما السلام

هاتف: ٠١/٥٥٧٠٠٠ ـ ٠١/٥٤٤٤٠٢

خليوي: ٠٣/٥٦٥٠٧٤

❋ ❋ ❋

البريد الإلكتروني

info@tawasolonline.net

info@fadlullahlibrary.com

❋ ❋ ❋

المواقع الإلكترونية ـ المركز الإسلامي الثقافي

www.tawasolonline.net
www.fadlullahlibrary.com
youtube/tawasolonline

Facebook:

مكتبة العلّامة المرجع السيّد فضل الله العامة

تواصل أون لاين



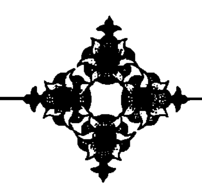
محنة المثقّف الدّيني
مع العصر

زكي الميلاد

المركز الإسلامي الثقافي

مجمع الإمامين الحسنين عليهما السلام

لبنان ـ حارة حريك



مقدّمة الطبعة الثالثة

حينما صدر هذا الكتاب في طبعته الأولى سنة ٢٠٠٠م، كان أول كتاب باللغة العربية يحمل في عنوانه تسمية (المثقّف الديني)، التسمية التي استوقفت في وقتها انتباه الكثيرين من الكتاب والمثقّفين، الذين لم يعتادوا على هذه التسمية، وكانت بعيدة عن قاموسهم الفكري، وليست مألوفة في بيانهم اللّساني، وغير حاضرة في ساحة نقاشاتهم وجدلياتهم التي لا تنتهي.

ويُعَدُّ هذا الكتاب، من المؤلفات العربية القليلة التي حاولت البحث حول مفهوم المثقّف الديني، والعمل على تحريك هذا المفهوم في مجال التداول الفكري والثقافي، على أمل الاقتراب منه، وإعطائه فرصة التأمّل والنظر، وإمكانية تكوين المعرفة بطبيعة هذا المفهوم، والكشف عن ملامحه ومكوّناته، خاصّة بعدما تعرّضت صورة المثقّف في المجال العربي إلى نقدٍ واهتزاز وتشكيك كادت أن تُطيح به.

ومن هذه الجهة، يمكن القول بأنّ هذا الكتاب قد تمكّن من أن يفتح هامشاً من النِّقاش الفكري والنَّقدي حول مفهوم المثقّف الديني في المجال العربي، كشف عن ذلك من جهة، القراءاتُ والمراجعاتُ الكثيرة والموسَّعة التي نُشرت حول هذا الكتاب، في صُحُف ومجلاّت ودوريات عربيّة، فاقت العشرين مراجعة حسب الحصر الذي توصّلتُ إليه.

وكَشَفَ عن ذلك من جهة أخرى، تنوّعُ وتعدُّد أماكن ودول هذه الصحف والمجلات، التي شملت دُوَلاً مثل: (لبنان وسوريا والأردن والعراق ومصر والجزائر والمغرب والسعودية وقطر والإمارات وبريطانيا)، وأنجز هذه القراءات والمراجعات كُتّابٌ وباحثون وإعلاميون نساء ورجالاً.

ومن صُوَر هذا النقاش الفكريّ والنقديّ، ما حصل بين بعض الكتَّاب السعوديّين سنة ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، الذين فتحوا هامشاً من النقاش حول مفهوم المثقّف الديني، لعلّه النقاش الأوّل من نوعه حول هذا المفهوم، في المجال الفكري والنقدي السعودي.

افتتَح هذا النقاش، الكاتب السعودي الأستاذ أحمد عايل فقيهي الذي نشر مقالة في صحيفة عكاظ السعودية بعنوان (في معنى المثقّف الديني)، استهلّها بالقول: «تقوم أطروحة الأستاذ زكي الميلاد عن المثقّف الديني، على ثنائية هامّة هي تلاقي الدين بالثقافة، بوصفها القضيّة المحوريّة التي عمل على كتابتها، واشتغل على تعميقها في كتابه «محنة المثقّف الديني مع العصر»، وهي أطروحة ربّما على حدٍّ علمي جديدة وغير مطروقة في الخطاب الفكري العربي بخاصة، وفي الثقافة العربية في عمومها، ولأنَّ مفهوم المثقّف مفهوم غائم وملتبس، ولم تتحدّد ماهيّته ووصفيّته، بالرغم من الكتابات الكثيرة، والمداخلات الأكثر حول معنى المثقّف ودوره»[1].

وانخرط في هذا النقاش إلى جانب الأستاذ فقيهي، كلٌّ من الأستاذ محمد صلاح الدين الذي نشر مقالتَين في صحيفة المدينة السعودية، والدكتور توفيق السيف والدكتور يوسف العارف، وهؤلاء الأربعة ينتمون إلى ثلاث مناطق في السعودية، هي الغربيّة والشرقيّة والجنوبيّة، وكانت لكلّ واحد منهم رؤيته الخاصة في هذا النقاش حول مفهوم المثقّف الديني.

---

(١) أحمد عايل فقيهي، في معنى المثقّف الديني، عكاظ، صحيفة يومية تصدر في السعودية، الأحد ٢٩ ربيع الأوّل ١٤٢٦هـ ٨ أيار ـ مايو ٢٠٠٥م، العدد ١٤١٣٤، ص٢٧.

وحينما حاول الباحث العراقي الدكتور رسول محمد رسول، أن يؤرِّخ لمفهوم المثقّف الديني، في مقالة موسَّعة نشرها في صحيفة الحياة اللندنية بعنوان: (تشريح مصطلح حديث.. مَنْ هو المثقّف الديني؟)، اعتبر الدكتور رسول أنَّ مصطلح المثقّف الديني قد حَظِيَ «باهتمامٍ ريادي من جانب زكي الميلاد، فبين عامي ١٩٩٤-٢٠٠٠م عكف على متابعة هذا المفهوم في الأدبيّات الغربيّة والعربيّة والإسلاميّة، حتى تكامل عنده البحث الدؤوب في كتاب حَمَلَ عنوان «محنة المثقّف الديني مع العصر»، وهو الكتاب المخصوص حتى الآن في مجال البحث عن أوضاع المثقّفين الدينيّين في المجتمع العربي والإسلامي»[1].

وفي نظر الدكتور رسول «حتى الآن ما زالت معالجتا زكي الميلاد ويحيى محمد[2] هما المعالجتان اللتان عكفتا على النظر في إشكالية مفهوم المثقّف الديني، لكنّهما فتحتا الباب مُشرعاً أمام محاولات أخرى تأتي بعدهما لتثري المفهوم، وتحلّ بعضاً من إشكاليّاته التعريفيّة والتداوليّة، وصولاً إلى شيء من الاستقرار المفهومي له»[3].

وحسب هذه الرؤية، فإنَّ مع صدور كتاب (محنة المثقّف الديني مع العصر)، بات من الممكن البحث عن مفهوم المثقّف الديني، وذلك بالاستناد على مصدر يوثِّق لهذا المفهوم، ويؤرِّخ له، ويحاول أن يقدِّم معرفة عنه، حتى لو كانت هذه المعرفة غير مكتمِلة.

لكن الذي وجدته منذ أن طرحت هذا المفهوم، هو أن بعض المثقّفين يتحرّجون من التعامل مع مفهوم المثقّف الديني، ولعل منشأ هذا الحرج من

---

(١) رسول محمد رسول، تشريح مصطلح حديث من هو المثقّف الديني؟، الحياة، صحيفة يومية تصدر في لندن، السبت ٢٦ جمادى الأولى ١٤٢٩هـ ٣١ أيار ـ مايو ٢٠٠٨م، العدد ١٦٤٩٣، ص٢٦.

(٢) مراجعة كتاب يحيى محمد، القطيعة بين المثقف والفقيه، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠١م.

(٣) رسول محمد رسول. المصدر نفسه.

أمرين، الأوّل الحرج من التعامل مع الدين بصفة عامة، إمّا بسبب عدم امتلاك المعرفة الدينية، وإمّا لغياب المعرفة الدينيّة عن مجال الثقافة، والثاني أنَّ هذا الاقتران ليس مألوفاً، ولعلّه ليس مرغوباً به أيضاً عند هؤلاء.

والمفارقة المهمّة التي لا بدّ من الإشارة إليها، والتنبيه عليها، هي اختلاف صورة المثقّف ما بين الحضارتَين الإسلاميّة والغربيّة، فمثقّف الحضارة الإسلاميّة كان مثقّفاً دينيّاً بطبعه وطبيعته، يتّخذ من الدين مرجعيّة له، ونظاماً فكرياً يستند عليه في بناء تصوّراته، واستنباط أفكاره، وفي التعامل مع ثقافات الآخرين.

ويصدق هذا الوصف، على كثير من الأسماء التي وصلتنا من الحضارة الإسلاميّة، مثل الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد والبيروني وابن طفيل وابن خلدون وغيرهم من قائمة الأسماء الطويلة، وهؤلاء يمثّلون أقرب فئة إلى المثقّفين في التاريخ الفكريّ للحضارة الإسلاميّة، باعتبارهم الفئة التي عُرف عنها أنّها تستقلّ برأيها، وتُعبِّر عن نزعة مستقلّة، وتتّسم بفكرٍ نقديّ، وانفتاحٍ على الثقافات في عصرهم.

في حين أنَّ مثقّف الحضارة الغربيّة، هو مثقّف بطبعه وطبيعته غير دينيّ، وليس معنيّاً بالعلاقة مع الدين في تعامله مع الأفكار والمفاهيم والتصوّرات، قد يقترب منه البعض كالذي ظهر في أعمال الناقد الإنجليزي توماس إليوت، لكن هذا الاقتراب لا يشكِّل معياراً ثابتاً على الإطلاق، وإنّما هو تعبير عن حالات خاصّة.

وإلى هذا النموذج الغربي ينتمي المثقّف المعاصر، بما في ذلك مثقَّف العالم العربيّ والإسلاميّ، المثقّف الذي تقلّصت علاقته مع الدين إلى درجة تكاد تضمحل.

بقيت الإشارة إلى ملاحظة، تَوقَّف وتساءل عنها البعض، وتتعلّق بما هو المقصود من المحنة الواردة في عنوان الكتاب، وهل هناك محنة عند المثقّف الديني مع العصر؟

أعلم سلفاً أنَّ كلمة محنة لها كثير من الدلالات اللغويّة والتاريخيّة والدينيّة والسياسيّة، ويكفي تذكّر الحادثة الشهيرة التي حصلت في عهد المأمون العبّاسي، والتي عُرفت بمحنة خلق القرآن، وما لهذه الحادثة من دلالات بقيَتْ في ذاكرة الثقافة الإسلاميّة إلى اليوم.

وما قصدته من المحنة تحديداً، هو أنَّ المثقّف الديني حينما يقترب من العصر، ويريد التفاعل معه والتأثير فيه، يجد نفسه غريباً بعض الشيء، وذلك نتيجة أنَّ الحضارة الغربية طبعت العصر بطابعها الخاص الذي لا يقترب من الدين بقدر ما يبتعد عنه، هذه الغربة تُولِّد محنةً يشعر بها المثقّف الديني بصورة خاصّة.

وهنك وجه آخر لهذه المحنة، فرضته الثقافة الأوروبيّة أيضاً، التي فرضت نموذجاً للمثقّف لا يكون دينيّاً في طبعه وطبيعته، في ماهيّته وهويّته، الوضع الذي فرض غُربة على المثقّف الديني، تحولت إلى محنة، بين إثبات وجوده وعدم الاعتراف بوجوده.

مع هذه الطبعة الجديدة، أضفتُ ملحقاً جديداً، يتناول جدليّات العلاقة بين المثقّف والفقيه.

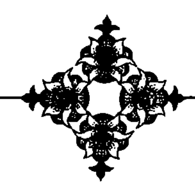
آمل أن يجدّد هذا الكتاب من جديد النقاش حول مفهوم المثقّف الديني، وأن يشجِّع على الاقتراب منه، والتفاعل والتواصل معه، وعلى تَمثُّل صورته ونموذجه.

والله ولي التوفيق

زكي الميلاد

٢٧ جمادى *الأولى* ١٤٣٣ هـ

١٩ *أبريل* ٢٠١٢م



مقدّمة الطبعة الأولى

في تسعينيّات القرن العشرين التَفَتَ الفكر الإسلامي المعاصر، إلى ظاهرة ثقافيّة، اجتماعيّة شديدة الأهمّية، هي ظاهرة غياب المثقّف الديني؛ الغياب الذي ترك أثره على تكوينات بُنية الفكر الإسلامي ومسارات تطوّره، وقُدرته على التجدّد والتجديد والاستجابة لشروط المعاصَرة، وهي الجوانب والأبعاد التي من الممكن أن يُبدع فيها المثقّف والمفكِّر الديني بوجهٍ خاص، الذي يُفترض فيه أن يكون على قَدَرٍ من الاستيعاب لشروط العصر، ومواكباً لتحوّلاته ومتغيّراته.

إنّنا نُدرك هذا الغياب حينما نجد مفكِّراً مثل محمد إقبال (١٢٨٩ ـ ١٣٥٧هـ/ ١٨٧٣ ـ ١٩٣٨م) يغيب، وعندها نشعر بفراغٍ حقيقيٍّ في ساحة الفكر الإسلامي، ولا نجد مَنْ يسدّ فراغه مبكراً في العالم الإسلامي، فهو المفكِّر الذي دعا منذ وقتٍ مبكر إلى تجديد التفكير الدّيني في الإسلام، وقدّم نقداً فلسفيّاً للثقافة الأوروبيّة اتّسم بالعمق، وجرى على أسس من الفهم العلميّ.

أو حينما لا نجد مفكّراً مثل مالك بن نبي (١٣٢٩-١٣٩٧هـ / ١٩٠٥ ـ ١٩٧٣م)، الذي لا يكاد يكرّر نفسه في عطائه الفكريّ، واستطاع أن يرتقي بالفكر الإسلامي نحو مشكلات الحضارة، وعلى هذا المستوى انتظم فكره وخطابه، وقدَّم رؤية كانت على قَدَرٍ كبير من النُّضج والتماسك في التحليل الحضاريّ

لمشكلات الأمّة وشروط نهضتها.

وهكذا بالنسبة لمفكِّر مثل السيِّد محمد باقر الصدر (١٣٥٣ ـ ١٤٠٠هـ/ ١٩٣٥ ـ ١٩٨٠م)، الذي أَثْرى الساحة الثقافيّة الإسلاميّة بمؤلّفات ودراسات اتّصفت بقوّة البرهان والتحليل والعمق في ميادين وحقول الفلسفة والمنطق والاقتصاد والأصول.

أو مفكِّر مثل الشيخ مرتضى المطهّري (١٣٤١-١٤٠٠هـ/ ١٩٢٠-١٩٨٠م)، الذي ظلَّ يواكب الجيل الجديد في احتياجاته وتطلّعاته الفكريّة والثقافيّة، وأَوْلى الاهتمام لقضيّة العلاقة بين الإسلام ومتطلِّبات العصر، القضيّة التي مثّلت محور جميع مؤلَّفاته وكتاباته الثريّة والمؤثِّرة.

هذا الالتفات لقضيّة المثقّف الديني، جاء لكي يعبِّر عن إحساس بالنمو الفكريّ والثقافيّ في منظومة الفكر الإسلامي، وعن الحاجة بضرورة اكتساب شروط المعاصرة، ولتأكيد الحضور الحيّ والفاعل في الساحة الإسلاميّة والعالميّة، وعن تطلّعات جديدة نحو المستقبل.

ومن جهةٍ أخرى، فإنَّ هذا الالتفات يكشف عن قيمة العطاء الفكريّ والثقافيّ الذي بإمكان المثقّف الديني أن يقدِّمه، ويسدّ من خلاله فراغات ثقافيّة في بنية الفكر الإسلامي، ويزوّده بنَبْض المعاصَرة، وحسِّ التجديد، وينتقل به من انشغالات فكريّة ذات نزعة نظريّة تجريديّة، إلى اشتغالات تلامس الواقع وتطبيقاته الفعليّة.

الالتفات الذي كان بحاجة كذلك، لأن يتطوّر إلى تكوين رؤية جديدة تجاه المثقّف الديني، ترفع عنها بعض الهواجس القلقة التي تشكّلت في ظلٍّ وضعيّات معيّنة، وتركت تأثيراتها الشكّية على صورة المثقّف بصورةٍ عامة، وانسحبت بعض الشيء على صورة المثقّف الديني نفسه، والتي قد تُولِّد صورة مشوَّهة

ومنقوصة عنه، يكون من نتائجها أن تُجهض وتُحبط انبعاث المثقّف الديني.

وإني ما زلت أعتقد أنَّ بعض الإشكاليات والمشكلات النظرية والعملية التي تصيب الرؤية وتحدُّ من أفقها، وتجعلها مشوّشة تفتقد إلى القدرة على التحليل الموضوعي والتفكير العلمي، لا يمكن معالجتها إلا من خلال جرعات من النموّ الفكري، والارتقاء بمستويات من التأهيل الثقافي، توفّر إمكانيّة فهم القضايا والظواهر في إطار حدودها المنطقيّة والواقعيّة، وبعيداً عن الهواجس والمخاوف المتخيَّلة والمصطنَعة، التي سرعان ما تتحوّل إلى عراقيل ومعضلات تُعيق عمليّات التقدّم الفكري والثقافي.

ومن هذه الظواهر التي ينطبق عليها هذا الفهم الملتبس، ظاهرة المثقّف الديني الذي قد يُساء فهمُه، حينما يتمسَّك عادة بحقِّه في ممارسة النَّقد في ظلِّ بيئاتٍ غير معتادة على هذا النَّمط من النَّقد، وقد لا تحتمله في بعض الأحيان لأنّها لم تصل إلى درجة من النُّضج والاستعداد لتقبّله.

ويصدق هذا الحال وبوضوح كبير، على النقد الذي طرحه الشيخ محمد الغزالي (١٣٣٤-١٤١٦هـ/ ١٩١٧-١٩٩٦م)، في كتابه (السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث)، إذ قدَّم نقداً لبعض الظواهر والمفاهيم المتوارَثة في بعض البيئات الدينية، ولبعض التفسيرات السّائدة في ساحة التفكير الديني، هذا النقد من الشيخ الغزالي فَتَحَ معه سجالات احتجاجيّة، ساخنة وحادّة، طالت شخصيّته الذاتيّة، مع ما له من مكانة اعتباريّة في الوسط الإسلاميّ.

وقد كنت قلقاً من بعض الظواهر التي تستدعي التوقّف والانتباه والمساءلة، لِمَن يراقب بعض البيئات الدينيّة في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، من هذه الظواهر ما ينطبق على بعض الأفراد الذين يصلون لمستويّات متقدِّمة من التكوين الفكريّ والثقافيّ، فيتنامى عندئذ في إحساسهم النفسيّ والذهنيّ شعور تدريجيّ تضعف معه

إمكانية التَّجانس والانسجام مع هذه البيئات، وقد ينتهي الأمر إلى أن يجد هؤلاء الأفراد أنفسهم أمام خيارات مختلفة ومتباينة، بين مَن يجد في القطيعة خياراً، وبين مَن يرى في العمل لإصلاح هذا الوضع خياراً آخر، إلى ما هنالك من خياراتٍ أخرى.

ولعلَّ من أسباب هذه الظواهر، أنَّ الثقافة والمسألة الثقافيّة التي هي موضع اهتمام جادٍّ عند المثقّف، قد لا يكون لها هذا المستوى من الاهتمام في تلك البيئات، واختلاف هذا الاهتمام وتعارضه أحياناً، هو أحد هذه الأسباب، ويتأكّد ذلك مع قناعة قد تتولّد عند المثقّف، بأنَّ هذه البيئات لم تعد تلبّي له حاجاته الثقافيّة، وما يمكن أن يرافق هذه القناعة عنده من الشعور بالتعالي على هذه البيئات، وبالتقدُّم عليها.

ومن الأسباب أيضاً، أنَّ طبيعة التكوين الثقافي قد يتولّد منه اندفاع المثقّف الحادّ والجارح نحو النقد والاستقلال بالرأي، وإصراره على هذا السلوك، بطريقة لا تستوعب أو تحتمل في هذه البيئات. أو لأنَّ المثقّف بطبيعة تكوينه الثقافي لديه مَيْلٌ نحو الانفتاح على الثقافات المتعدِّدة، الأمر الذي قد يُفهم بذهنيّة خاطئة في تلك البيئات، التي ليس من سلوكها في حقل الثقافة الانفتاح والتواصل مع الثقافات الأخرى، وضعف هذا الاستعداد وعدم استحسانه أحياناً، إلى غير ذلك من عوامل وأسباب.

والمحصِّلة النهائية هو ما تخسره هذه البيئات من طاقات بشريّة ثمينة للغاية، ومن إحباط لكلِّ محاولات انبعاث المثقّف في هذه البيئات، الوضع الذي يستدعي التأمُّل والمراجعة.

وهناك ظاهرة أخرى شديدة الأهمّية والخطورة، وتبعث على القلق أيضاً، وهي ظاهرة الأعداد الكبيرة من أذكياء الأمّة الذين يكتسِبون تكويناتهم الفكريّة والثقافيّة والعلميّة بعيداً عن الدين والمعرفة الدينيّة، ويصل بهم الأمر في بعض الحالات إلى التناقض والاصطدام معه، وحتى الخروج عليه.

هؤلاء الأذكياء كان من المفترض أن يصبحوا من طاقات وثروات هذه الأمة، التي هي بأمسِّ الحاجة لهذه الثروة البشريّة من الأذكياء، ومن أهل العلم والمعرفة والخبرة، فكيف اندفع هؤلاء إلى مسارات انتهت بهم إلى الاغتراب عن الدين، والاصطدام معه، وأصبحت الأمة هي الخاسرة؟

أليس الجمود والتحجّر والانغلاق الديني سبباً في ذلك، وهكذا بعض التفسيرات الضيّقة للدين، وتحكيم بعض الموروثات القديمة التي مصدرها العُرْف وليس الدين؟

هذه الظاهرة الخطيرة بحاجة إلى مراجعة جادّة، حتى لا نسمح لها بأن تتكرّر في الأمة التي لا نريد لها أن تخسر أذكياءها، وهم الطاقات التي لا تنهض الأمم إلا بهم، فهم أصحاب العقول المتفتِّحة والناضجة والمبدعة.

وهذا الكتاب يأتي لكي يؤكِّد على التفات الفكر الإسلامي المعاصر إلى غياب المثقّف الديني، وضرورة انبعاثه في الأمة، كي ينهض بأدواره ووظائفه الحيوية والإنمائية والحضارية، وأن يكون أحد معابر الأمّة نحو التقدّم في القرن الحادي والعشرين، وفي عصر التحولات العالمية الكبرى، وفي ظلّ ثورة المعلومات، وتحدّيات العولمة.

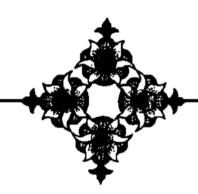
وقد أردت من هذا الكتاب أن يكون محرِّضاً على انبعاث المثقّف الديني، الذي هو من شروط الانبعاث الحضاري في الأمّة على قاعدة الدين، أرجو أن أكون قد وُفِّقت، ومن الله نستمدُّ العون والسَّداد، ومنه نلتمس الأجر والثواب.

زكي الميلاد

المملكة العربية السعودية

١ محرم ١٤٢٠هـ

١٧ نيسان/ *أبريل* ١٩٩٩م



الفصل الأول

إعادة التفكير بالمثقّف

من أشدِّ ما يعترضنا ويعترض الباحثين في دراسة قضية المثقّف الديني أو الإسلامي، وكلتا التسميتَين متداولتان في الأدبيّات الإسلاميّة المعاصرة، أنّنا لا نجد مرجعاً علميّاً أساسيّاً في كتابات ومؤلّفات الباحثين والدارسين الإسلاميّين، القديمة أو الحديثة أو المعاصرة، نرجع إليه في معالجة هذه القضية، بما يُكسِب البحث اتّصالاً في جانبه الفكريّ، وتوثيقاً في جانبه التاريخي، وتراكماً في جانبه المعرفيّ، كما هو الحال مثلاً مع كتاب (المثقّفون في العصر الوسيط) لمؤلّفه جاك لوكوف (J. Le Goff)، الصادر في خمسينيّات القرن العشرين، إذ يُعدّ مرجعاً مهمّاً في موضوعه، وفي التأريخ لنشأة وتكوين المثقّفين، وتطوّر وتغيّر الثقافة في أوروبا منذ العصر الوسيط.

وحين يتحدّث الدكتور إدوارد سعيد في محاضراته التي قدّمها لإذاعة لندن سنة ١٩٩٣م، في إطار البرنامج السنويّ الشهير في بريطانيا، والذي يُعرَف بمحاضرات ريث[١]، عن تراكم الدراسات وحجمها في الغرب حول ظاهرة المثقّفين يقول: «فما عليكَ إلاّ أن تضع أمام عينَيْك على نحوٍ شبه فوريّ مكتبةً كاملةً من الدِّراسات عن المثقّفين، مروّعة جدّاً في مداها، متناهية التركيز في

(١) جمعت هذه المحاضرات في كتاب، صدر باللغة العربية بعنوان صور المثقّف.

تفاصيلها. فثمّة آلاف من الدِّراسات التاريخيّة والاجتماعيّة المختلفة عن المثقّفين، إضافة إلى تفسيرات لا تنتهي عن المثقّفين والقوميّة، والسّلطة، والتقاليد، وسَيْلٍ لا ينقطع من الموضوعات الأخرى»[1].

هذا عن الدراسات واتّساعها في أوروبا والغرب عموماً، أمّا في العالم العربيّ والإسلاميّ، فإنّنا نعاني من نقصٍ شديد في الكتابات والدراسات التي تتحدّث عن المثقّف الديني، أو عن المثقّف في عالم الإسلام والحضارة الإسلاميّة.

ومن الدراسات الحديثة في هذا المجال، ما قدَّمه الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه (المثقّفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد)[2]، الذي كشف فيه عن الصعوبات المرجعيّة ثقافيّاً وتاريخيّاً، التي اعترضته وتعترض أيَّ باحث آخر في هذا الموضوع، خصوصاً في الأعمال التي تأخذ طابع الجُهد التأسيسيّ في مثل هذه المجالات.

وقد تحدّث الجابري عن هذه الصعوبات، وعن الشعور الذي انتابه، ويصفه بأنّه شعور بالفراغ، حينما بدأ يفكّر بالكتابة في هذا الموضوع، فعبارة (المثقّفون في الحضارة العربية) لم تجد في ذهنه، مرجعيّة ترتبط بها، بل بقيت مهزوزة لا سند لها، ولا ترتبط بشيءٍ معيّن في الثقافة العربية، وحسب قوله: «عندما طرحت السؤال: مَنْ هو المثقّف؟ شعرتُ بالفراغ مرّة أخرى، ذلك أنّ مرجعيّتي الثقافيّة العربيّة لم تبادر بسرعة إلى إسعافي بالجواب، إنّي لم أجد لا في معلوماتي اللغوية ولا في معارفي العلميّة مرجعيّة عربيّة تشدُّني إليها، ذلك لأنّ كلمة مثقّف لا ترتبط في الثقافة العربية بمرجعيّة محدّدة»[3].

---

(١) إدوارد سعيد، صور المثقّف، بيروت: دار النهار، نقله إلى العربية: غسان غصن، ط٢، ١٩٩٦م، ص٢٧.

(٢) صدر هذا الكتاب عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٥م.

(٣) محمد عابد الجابري، المثقّفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٥م، ص٩.

محاولة الجابري هذه على قيمتها، إلا أنّها لا ترتقي إلى المستوى التأسيسيّ لهذا الموضوع، وما يتطلّبه الجهد التأسيسي معرفيّاً من إحاطة واستيعاب وشمول، كالذي اتّصفت به بعض مؤلّفاته الأخرى، على ما عليها من ملاحظات.

وأثناء مناقشته لهذا الكتاب، اعتبره الباحث المغربي الدكتور كمال عبد اللطيف، بأنّه من مؤلّفات الشروح والهوامش والتذييلات، وليس من مؤلّفات الجابري المؤسِّسة لأطروحته في مجال قراءة التراث العربيّ والإسلاميّ[1].

مع ذلك سوف نتعرّض لهذا الكتاب بأشكالٍ مختلفة، نقداً واعتراضاً واتفاقاً، لأنّه العمل الأكثر قُرباً إلى هذا الموضوع، من بين الأعمال الفكريّة العربيّة الأخرى.

أما الكتابات العربيّة الحديثة والمعاصرة التي عالجت موضوع المثقّف، وما يرتبط به من قضايا علائقيّة ووظائفيّة وتكوينيّة، فإنّها لا تفيدنا كثيراً إلا في المجال الذي تحدّثت عنه حول المثقّف عموماً، والمثقّف العربي خصوصاً.

أمّا عن المثقّف الديني أو الإسلامي، فإنَّ هذه الكتابات لم تقترب من هذا الشأن، لأنّها تبحث عن مثقَّفٍ غير دينيّ، ولا تجد تسمية المثقّف الديني أو الإسلامي حاضرة ومتداولة في هذه الأدبيّات والكتابات إلاّ نادراً جداً، كما في بعض كتابات الدكتور محمد أركون الذي استخدم عبارة المثقّف المسلم في كتابه (الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد)[2].

وهي العبارة التي لم تَسْلَم من تغيير، إذ تدخّل في تغيير تركيبها المترجم الذي

---

(١) أنظر مجلة: المستقبل العربي، بيروت، السنة التاسعة عشرة، العدد ٢١٦، شباط/ فبراير ١٩٩٧م، مناقشة كتاب محمد عابد الجابري، المثقّفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ص١٠٢.

(٢) محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، لندن: دار الساقي، ط١، ١٩٩٥م، ص٢٢٠.

قدّم الكتاب باللغة العربية، وهو الباحث السوري هاشم صالح، وأضاف إليها كلمة العربي، اجتهاداً منه، فأصبحت العبارة التي تكرّرت في الكتاب المثقّف العربي أو المسلم.

واعتبر المترجم أنَّ هذا التغيير، ليس استبعاداً لكلمة المسلم، وإنّما، كما يبرّر لأنّ النصّ المترجَم مُوجَّهٌ أساساً إلى القرّاء العرب من مسلمين ومسيحيّين[1].

ليس لدينا اعتراض على ذلك مُطلَقاً، وإنّما أردت توضيح كيف أنَّ تسمية المثقَّف الديني أو المسلم، لم تَرِد في الأدبيّات العربية، وحينما وردت في بعضها، هناك مَنْ تدخّل لتغييرها بناءً على بعض التأويلات.

وفي بعض الكتابات العربية الأخرى، وردت هذه التسمية (المثقّف الديني) أو ما يُشابهها في المعنى، لكن بطريقة لا تخلو من تعالٍ واستنقاص وتهكُّم، بقصدٍ أو من دون قصد، كتسمية (المثقّف الإسلاموي، أو المثقّف السَّلَفي)، كالتي وردت في بعض كتابات الباحث المغربي عبد الإله بلقزيز[2].

وفي ظنّي أنَّ الدكتور بلقزيز بِحُكم معرفتي به، لا يقصد مثل هذا التعالي أو التهكّم، لكن العبارة تحمل معها مثل هذه الانطباعات، فكلمة (الإسلاموي) لم تُستخدم إلا في الكتابات الغربيّة والفرنسيّة بوجهٍ خاص، وهي حديثة جدّاً في هذه الكتابات، ويُراد منها القَدْح والذمّ غير المباشر، وأنّها جاءت كتوصيف نقديّ واحتجاجيّ لظاهرة اليقظة الإسلامية المعاصرة وخطاباتها الفكريّة.

وإنْ كان البعض من الكتّاب العرب يفسّر هذه الكلمة (الإسلاموي)، لغرض

(١) محمد أركون، المصدر نفسه؛ انظر الملاحظة التي شرح فيها المترجم هذا النصّ ومناسبته وخلفيات تبريره للتعديلات التي أدخلها عليه، ص٢٨.

(٢) أنظر كتاب: المثقّف العربي: همومه وعطاؤه، مجموعة من الكتاب، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٥م، ص٢٢٠.

التفريق بينها وبين الإسلام كدين إلهيّ، وأنّها لا تمثِّل إلاّ أحد أشكال الفهم، ويُراد به في أكثر الأحيان الفهم المنقوص للإسلام، أو الفهم الأحادي والجامد وغير المنفتِح.

وقد حاول بلقزيز أن يميِّز بين (المثقّف الإسلاموي) كما في عبارته، وبين (المثقّف السَّلَفي)، لكن بطريقة تفتقد الوضوح والدقّة المفهوميّة، فقد أعطى مثالاً على (المثقّف الإسلاموي) بسيّد قطب في مصر، وعبد السلام ياسين في المغرب، وأعطى مثالاً على (المثقّف السَّلفي) بالسيد جمال الدين الأفغاني، وعلال الفاسي في المغرب، ومالك بن نبي في الجزائر.

ولم يحدِّد بلقزيز معياراً واضحاً لهذا التصنيف، الذي لا يلقى قبولاً عند الإسلاميّين، وأعطى صفة التنوير للمثقف السَّلَفي، في حين أنَّ الخطاب العربي لا يجمع، ولا يقبل الجمع بين السَّلفيّة والتنوير، إذ يراهما صفتَيْن متصادمتَيْن ومتناقضتَيْن؛ فالخطاب العربي ينسب نفسه إلى التنوير، ولكنّه يتبرّأ من صفة السَّلفيّة.

كما أنَّ جميع الأسماء التي ذَكَرَها بلقزيز كمصاديق للمثقَّف السَّلَفي لا يَصْدُق عليها هذا الوصف، الذي دَرَجَ الخطاب العربي على تداوله بشكلٍ ملتبس يفتقد التدقيق العلميّ لهذا المفهوم، وينقصه التعامل الموضوعي معه، إذ ليس من الدقّة العلميّة والموضوعيّة وصف كلّ ما هو إسلامي بالسَّلَفية، وهذا ممّا يلفت النَّظر إلى إشكاليّة المفهوم والمصطلح في الخطاب العربي المعاصر.

ولعلَّ التفسير الأكثر احتمالاً لكلام بلقزيز هو أنّه يقصد بـ(المثقّف الإسلاموي)، المثقّف الحركيّ الذي اصطدم بالدولة العربية الحديثة، وبـ(المثقّف السَّلَفي) المثقّف النهضوي الذي ارتبط بمقاومة المستعمِر؛ وحتى هذا التفسير ليس دقيقاً على الإطلاق.

مع ذلك سوف نرجع إلى بعض هذه الكتابات العربية، وذلك لعلاقتها بالجانب العام لهذا الموضوع.

أمّا الكتابات الإسلاميّة المعاصرة، فإنها لم تقدّم معالجات مهمّة، ولم تتوسّع في دراسة قضية المثقّف، والمثقّف الديني بوجهٍ خاص، وذلك بالاستناد إلى منظوراتها الفكريّة، وبالعودة إلى مرجعيّتها الإسلاميّة، وبإعمال أدواتها المنهجيّة، في الكشف عن هذه القضية وتكوين المعرفة بها، القضيّة التي يمكن اعتبارها أنّها من القضايا الفكريّة المهمَلة في الكتابات الإسلاميّة، وفي ساحة الفكر الإسلامي المعاصر عموماً.

وإذا كنّا بحاجة إلى أن نُقدِّم تفسيراً لهذا النَّقص أو الإهمال لهذه القضيّة، فهو بدرجة أساسيّة يرجع إلى غياب المثقّف الديني نفسه، أو ضعف حضوره الثقافيّ، ومحدوديّة مشاركته في العطاء الاجتماعي، وفي التواصل الواسع والفعّال مع الساحة والناس.

لا شكّ أنَّ هذا الغياب أو الضعف يُعدُّ سبباً مهمّاً في عدم الالتفات الواسع لهذه القضيّة، لأنَّ من المفترض أنَّ المثقّف الديني هو الأكثر إدراكاً ووعياً لقضيّته، وفي ترجمة هذه القضيّة على الأرض من خلال عطاءات فكريّة وثقافيّة تلفت النَّظر إليها، وتُعمِّق الفهم، وتُوسِّع الإدراك حولها، وتؤكِّد الحاجة لها.

وحين توقَّف السيد محمد خاتمي أمام هذه القضيَّة، اعتبر أنَّ من أهمِّ الفراغات والنواقص التي نعاني منها في مجال الفكر والبناء، هو غياب المثقّف الديني أو ضَعْفُ حضوره[١].

هذا الإدراك بغياب المثقّف الديني في الساحة العربيّة والإسلاميّة، من

---

(١) السيد محمد خاتمي، بيم موج ـ المشهد الثقافي في إيران: مخاوف وآمال، بيروت: دار الجديد، ط١، ١٩٩٧م، ص١٦٩.

المحتمل أن يأخذ وتيرة متصاعدة بمرور الوقت، مع النموّ الذي تشهده هذه الساحات في تشكُّل هذا النَّمَط من المثقّفين الدينيّين، وتزايد بروزهم ثقافيّاً واجتماعيّاً.

وفي هذا المجال لا بدّ من الإشارة إلى الدور المهمّ الذي ساهمت به اليقظات الإسلامية الحديثة والمعاصرة في نهضة المثقّف الديني ونموّه، إذ دفعت به لأن يكون حاضراً في الأمّة، وفاعلاً ومتصدِّياً لقضاياها العامّة.

وأمام تقدُّم هذه الفئة المثقّفة، وتزايد اتّساعها، فسوف يكونان من أكثر العوامل تأكيداً لتلمُّس هذا الغياب، وإدراكاً لأهمّية حضور المثقّف الديني، وحيويّة مشاركته وفعاليّته.

وعاملٌ آخر في تفسير نقص الدراسات الفكرية والإسلامية، حول قضية المثقّف والمثقّف الديني، هو التباس مفهوم المثقّف عند بعض شرائح الوسط الديني، إذ يُصاحب نظرتها للمثقف التعليمُ الغربيّ، والثقافةُ الأوروبيّة، والنمطُ الغربيّ في السّلوك العام، وبنوعٍ من الإطلاق والتعميم أحياناً، خصوصاً في البيئات التي تفتقد إلى التعليم العالي، والثقافة الواسعة.

ويُصوّر هذا النَّمط من الالتباس السيّد خاتمي الوثيق الصِّلة بالمجتمع الديني، والذي عاش فيه ولا زال ينتمي إليه، فبعد أن يتحدّث بنوعٍ من المبالغة عن قيمة المثقّف الذي يعلِّق عليه الأمل في حلِّ مشاكل العصر، باعتباره يُدرك أكثر من غيره قضايا عصره، بعد هذا الاعتبار المميَّز للمثقّف، يذيّل السيد خاتمي كلامه في الهامش بقوله: «إنَّ مفهوم المثقّف الذي أعنيه هو بالطبع مفهوم تقريريّ، ومبتغاي منه هو إرساء مفهوم يمكّن الآخرين أن يُقرّوا به. وقد يكون لدى جماعة آخرين تعابيرُ أخرى عن هذا المفهوم يمتنع بموجبها الجمْع بين الثقافة العقليّة والدين، إلاَّ أنّه ليس بمقدور أحدٍ أن يُقيِّد نفسه، خاصة في الشأن الاجتماعيّ،

بمفهوم التزمت به جماعة بعينها»[1].

يُضاف إلى ذلك أنَّ الصورة التي قدَّمها المثقّف عن نفسه في العالم العربيّ والإسلامي، على العموم ومن دون التَّعميم المُطلق، هذه الصورة أقلّ ما يُقال عنها إنّها لم تكن تعبِّر عن صورة لامعة، وهذا هو انطباع المثقّف نفسه، حين يكون ناقداً لذاته.

ومن هذه الجهة، يرى علي حرب أنَّ صورة المثقّف قد اهتزّت في نظر نفسه أو في نظر غيره، ولم يستطع أن ينتزع الاعتراف بمشروعيّته، ولم يحقّق شيئاً ممّا كان يسعى إلى تحقيقه أو يأمل حصوله، فتاريخ تعاملهم، أي المثقّفين، مع قضاياهم ومع الواقع، يشهد على فشلهم وهامشيّتهم[2].

وإذا أخذنا بالنّقد الذي بالَغَ فيه علي حرب بصورة مفرطة وحادّة للمثقّف، والمثقّف العربي بصورةٍ خاصّة، فسوف نخرج برؤية مُحْبِطة جداً وبائسة للغاية، قد تدفع بالمثقّف نفسه إلى أن يتبرأ من هذه التسمية، أو هذه الصفة، من أن تُلصق أو تُعرَف به، وذلك بعد ما أسرف في الحديث بقسوةٍ وعنفٍ عن فشله وبؤسه وإحباطاته، وهو الذي ينتسب إلى هذه الفئة، وينتمي إلى بيئتها، وله علاقة بكلِّ ما يرتبط بها من علائق ونماذج وأنماط.

أمّا المثقّف الذي حاول إدوارد سعيد أن يقدِّم رؤيته حوله في كتابه (صور المثقّف)، فإنَّ من الصعوبة أن يجد المثقّف العربي ذاته وشخصيّته وتمثّله، في ذلك المثقّف الذي تحدَّث عنه سعيد، من جهة جرأته وشجاعته وأخلاقيّته، وفي قوله كلمة الحقّ جَهْراً، وتحمُّله تبعات أفكاره، فصورة هذا المثقّف الأخلاقيّة لا نراها متجسِّدة في العالم العربي إلاَّ نادراً.

---

(١) السيد محمد خاتمي، المصدر نفسه، الهامش، ص١٧٠.

(٢) علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٦م، ص٢٣ ـ ٢٤.

وحتى المثقّف الذي تحدَّث عنه الجابري، فلا علاقة له بالمثقّف العربي الذي قطع صِلته التاريخيّة والمرجعيّة بالثقافة الإسلاميّة والتراث الإسلامي، كما أنَّ هذا المثقّف يعبِّر عن نموذج مخيف للمثقّف العربي، الذي لا يريد أن يربط نفسه بمحنة الإمام أحمد ابن حنبل (١٦٤ـ ٢٤١هـ/ ٧٨٠ـ ٨٥٥م)، أو نكبة فيلسوف قرطبة ابن رشد (٥٢٠ ـ ٥٩٤هـ/ ١١٢٦ ـ ١١٩٨م)، وهما النموذجان اللذان اختارهما الجابري في حديثه عن المثقّفين في الحضارة العربية.

هذه المؤلَّفات الثلاثة: (صور المثقّف) لإدوارد سعيد، و(المثقّفون في الحضارة العربية) للجابري، و(نقد المثقّف) لعلي حرب، هي الأعمال الأساسيّة التي سوف نرجع إليها أكثر من غيرها في هذا العمل، وتحديداً في الجوانب المتَّصلة بنقد المثقّف بالذات.

ومن المفارقات العامة بين هذه المؤلفات الثلاثة، من جهة الرّوح العامة فإنّ إدوارد سعيد كَتَبَ بِلُغة الأديب فكان شفّافاً، والجابري كَتَبَ بِلغة المفكّر فكان باحثاً، وحرب كَتَبَ بِلُغة النّاقد فكان قاسياً. ومن جهة الصورة، فإنَّ المثقّف الغربيّ العلمانيّ هو الأكثر تمثُّلاً في كتاب سعيد، والمثقّف الليبرالي العربي هو الأكثر تمثُّلاً في كتاب الجابري، والمثقَّف اليساري العربي هو الأكثر تمثُّلاً في كتاب حرب.

والمُلاحظ بصورة عامّة أنَّ النقد الذي أخذ يتعرَّض له المثقّف العربي، في العقود الأخيرة، من المثقّف نفسه، أشدّ من النقد الذي توجّهه له الأدبيّات الإسلاميّة في تصويرها ونقدها للمثقف.

ولعلَّ هذا النَّقد من الأدبيّات الإسلامية للمثقّف، قد تأثّر بما حصل من اصطدام شديد بين الثقافتَيْن الإسلاميّة والغربيّة، وما تَرَكَه هذا الاصطدام من تداعيات نفسيّة وثقافيّة وأخلاقيّة وسياسيّة، فَرَضَ على الفكر الإسلامي أن يتعامل بنوعٍ

من الحساسيّة والتحفّظ والحذر، تجاه كلّ ما عبّرت عنه الثقافة الغربيّة من مفاهيم ونماذج وعلائق وأنماط وقيم وقوانين... إلخ.

ومن جملة هذه المفاهيم التي أحاطها الحذر والتوجّس مفهوم المثقّف، لكونه يكتسب مرجعيّته الفلسفيّة والتاريخيّة من الثقافة الأوروبيّة، خاصة مع وجود مفهوم آخر ينتسب إلى الثقافة الإسلامية.

ويُلازم ذلك وجود نظرة ترى أنَّ الثقافة الأوروبية تحاول فَرْضَ مفاهيمها وإحلالها مكان المفاهيم التي عبّرت عنها الثقافة الإسلامية، ومنها مفهوم المثقّف الذي يُراد إحلاله مكان مفهوم العالِم أو الفقيه[1].

هذه لعلّها بعض العوامل التي تساعد على تفسير نقص أو محدودية الاهتمام بقضيّة المثقّف والمثقّف الديني في الكتابات الإسلامية الحديثة والمعاصرة.

ورغم توسّع الكتابات الإسلامية التي صدرت في حقبة التسعينيات من القرن الأخير، واقتراب هذه الكتابات من قضية المثقّف الديني، مع ذلك فقد ظلّت معالجاتها تتأثّر بالطابع السجاليّ بصورةٍ عامة، وهذا ما نلحظه في المقاربات الجدليّة والنقديّة بين مفهوم المثقّف ومفهوم الفقيه، أو حول جدليّة مفهوم المثقّف في المنظور الإسلامي، وهكذا حول ما يتعلّق بتكوين المثقّف الإسلامي[2].

والتغيُّر الذي حصل في هذه المقاربات، أنّها بدأت تحاول أن تخلق توافقاً وتكاملاً بين الفقيه والمثقّف على مستوى الأدوار والوظائف والعلائق، بخلافِ ما كان يُطرح في الفترات الماضية، حين كانت الأجواء العامة يغلب عليها نزعات

---

(١) أنظر: جمال سلطان، تجديد الفكر الإسلامي، الرياض: دار الوطن، ١٤١٢هـ.

(٢) حول هذه المقاربات والرؤية حولها أنظر: السيد محمد حسين فضل الله (الفقيه والمثقّف)، مجلة المنطلق، بيروت، العدد ٩٩، شعبان/ رمضان ١٤١٣هـ؛ زكي الميلاد (الفقيه المثقّف والمثقّف الفقيه)، الكلمة، بيروت، السنة الأولى، العدد الرابع، صيف ١٩٩٤م/ ١٤١٥هـ؛ خالد توفيق (الفقيه ـ المثقّف: خلفية الأزمة وتأسيس الحل)، قضايا إسلامية، قم، إيران، العدد الرابع، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

السِّجال والاحتجاج، وسيطرة المعالجات التي تقترب من القطيعة والصدام، وتوجيه النَّقد الصارم للمثقّف، كالذي كشف عنه ما جرى في المشهد الثقافي الإيراني في بعض قسماته، قبل التحوُّل الإسلامي هناك، وذلك حين بدأت هذه القضية تأخذ اهتماماً في الوسط الثقافي، والوسط الثقافي الديني أيضاً في أحد مساراته، على صورة ما عبّر عنه الأديب الإيراني جلال آل أحمد (١٩٢٣ ـ ١٩٦٩م)، الذي كان له حضور في المشهد الثقافي هناك، وهو الذي قادته تجربته الفكرية نحو الانتقال من الماركسية إلى الدين، إذ كان يرى أنَّ الإنسان في مفترق طرق بين أن يكون متديّناً ويَعْزُف عن الثقافة، وبين أن يكون مثقّفاً ويَعْزُف عن الدين[١].

هذا الرأي قد قُوبِل هناك باعتراض شديد في الوسط الثقافيّ الدينيّ الذي كان منفتِحاً على القضايا المعاصرة، وذلك لتشدّده وعدم معقوليّته.

ويكشف هذا الرأي عند آل أحمد عن عمق الإشكالية وحدّتها حول تلك القضيّة، ودرجة التصادم الثقافي بين المنظورَيْن الفكريّين، الديني وغير الديني.

وما يلفت النَّظر مجدّداً أنَّ هذه القضيّة في صورتها الإشكاليّة والمعرفيّة، بقيت تُطرح بوتيرة ساخنة في إيران حتى بعد الثورة، كما شرح ذلك السيّد محمد خاتمي في كتابه (بيم موج ـ المشهد الثقافي في إيران: مخاوف وآمال)، إذ تحدَّث عن المشكلات الثقافيّة التي واجهت المجتمع الإيراني بعد التحوّل الإسلامي هناك، وما أفرزته تلك المشكلات من تحدّيات أمام الثقافة الدينيّة، ولافتاً النَّظر إلى غياب المثقّف الديني، وضرورة حضوره والآمال المعقودة عليه.

(١) أنظر مجلة: قضايا إسلامية، خالد توفيق، مصدر سابق، ص٢٣١.

ما يؤكّد الحديث أيضاً عن المثقّف الديني، أنّه يأتي في وقتٍ يتجدّد فيه النَّظر والنِّقاش حول مفهوم المثقّف على نطاق عالميّ، وإعادة التفكير في هذا المفهوم من جهة علاقاته بالمعرفة والدولة والمجتمع، وذلك على ضوء ما شَهِدَه العالم من تحوّلات شديدة السرعة والتغيّر، فرضت تقييم دور المثقّف وفاعليّته في حركة هذه التحوّلات، وما إذا كان له من دورٍ يشهد على حضوره وتأثيره، ويؤكّد على مصداقيّته ورمزيّته، أو أنّه يشكّك في مثل هذا الدور، ويبرز ضموره ومحدوديّة تأثيره!

فهل أبقت هذه التحوّلات من دورٍ للمثقف؟ أم أنّها تجاوزته لفشل ألمّ به، أو لإحباط أصابه، أو لأنّه قد تخلّى عن دوره، لشدّة ما تعرَّض له من صدمة الواقع وتحوُّلاته؟!

وقد جَرَت أكثر هذه المناقشات والمساءلات التي تناولت دور المثقّف في أوروبا وأميركا ومناطق عدّة من دول العالم، ومنها العالم العربي والإسلامي.

ففي فرنسا مثلاً، أفردت مجلة لير، في عدد تشرين الأول ـ أكتوبر ١٩٩٦م، ملفّاً خاصّاً حَمَلَ عنواناً لافتاً وسجاليّاً، هو: (هل ما زال مثقّفونا يَصلُحون لشيء؟)[١].

ومناسبة هذا الملف جاءت بعد صدور كتاب (معجم المثقّفين الفرنسيّين)[٢]، الذي يؤرِّخ لأهمّ المراحل والفترات الحسّاسة والأساسية في تطوّر ونشأة المثقّف في فرنسا، منذ القرن التاسع عشر الميلادي. وجاء هذا المعجم في مقدِّمة الكتب التي عرض لها هذا الملفّ بالمناقشة، وفَتَحَ بدوره نقاشاً واسعاً ومتجدِّداً حول المثقّف وإشكاليّاته المفهوميّة والوظائفيّة والعلائقيّة، منذ التاريخ الحديث، وصولاً إلى الألفيّة الثالثة.

---

(١) أنظر: نهار الكتب، بيروت، (مطبوعة أدبية شهرية صدرت عن دار النهار)، العدد الأول، ١٩٩٦.

(٢) صدر هذا الكتاب في فرنسا، من إعداد: جاك جوليار وميشال وينوك، عن دار سوي، ويقع في ١١٨٨ صفحة.

وقد امتدّ النقاش الذي فتحه هذا الكتاب إلى أوروبا، فظهرت بعض الكتابات التي تقارن بين مفهوم ومنظور الفرانكفونية للمثقّف، ومفهوم ومنظور الأنغلوسكسونية، وهما المنظومتان الفكريّتان الأكثر تنافساً في أوروبا، وفي مناطق النّفوذ وامتدادهما في العالم.

ومن هذه النّقاشات ما أشار إليه الكاتب الأميركي وليام بفاف في جريدة هيرالد تريبيون، بقوله: «هناك اعتقاد سائد بعدم وجود مثقّفين في الولايات المتّحدة وإنكلترا، فهذه الكلمة تُستعمل في أوساطنا، في حال استعمالها، مع بعض الارتباك والحيرة، وكأنّما الادّعاء بأن يكون المرء مثقّفاً هو من أشكال الانحطاط، أو أنّه غير أميركي، أو ربّما من باب انعدام الرجوليّة. على رغم ذلك فإنّ لهذا التعبير وجوداً في اللغة الإنكليزية منذ عام ١٦٥٢م، وهو يعني كلّ شخص يمتلك قدرات فكريّة متفوّقة»[1].

والملاحَظ في هذا المقال أنّ الكتاب حاول أن يقدِّم نقداً لمفهوم المثقّف في أميركا، مقارنةً بما هو عليه في فرنسا، وكيف أن نجوم هوليوود هم الأكثر تأثيراً في المجتمع الأميركي، إذ سلبوا من المثقّفين مكانتهم وتأثيرهم البارز، كما أراد الكاتب أن يفصح عن الرفض الأميركي الذي يصفه بالواضح للتعريف الفرنسي للمثقّف.

وحينما حاول إدوارد سعيد أن يفسِّر ما تعرَّض له في بريطانيا من انتقادات ومعارضات، بعد أن دُعِيَ لتقديم محاضرات في إطار برنامج ريث سنة ١٩٩٣م، باعتباره أول مفكّر عربي ومن أصلٍ فلسطينيّ يشترك في هذا البرنامج، هذه الانتقادات أرجعها سعيد إلى طبيعة المواقف البريطانيّة من المثقّف، ويؤكّدها

---

(١) وليام بفاف، المثقّفون بين المفهومين الأميركي والفرنسي، صحيفة السفير، لبنان، السبت ٧/ ١٢/ ١٩٩٦م، نقلاً عن: هيرالد تريبيون، ١ كانون الأول ـ ديسمبر ١٩٩٦م.

بكلامٍ للكاتب البريطانيّ رايموند وليامز يقول فيه: «ظلَّت الاستعمالات السلبيّة لكلماتٍ مثل المثقّفين، والنزعة الفكريّة، والصفوة من المثقّفين، سائدة في الإنكليزية حتى منتصف القرن العشرين، ومن الواضح أنَّ التشبُّث بها ما زال مستمراً»[1].

ولهذا فإنَّ المثقّف العربي يأخذ مفهوميَّة المثقّف من المرجعيَّة الثقافيّة الفرنسيّة، وعند بحثه عن تاريخ استعمال، أو انتشار مقولة المثقّف في الفكر العربي، يرى الدكتور الجابري أنّها لا تتجاوز قرناً من الزمان، وهي بصيغتها المعاصرة، كلمة مولّدة، إذ هي ترجمة للكلمة الفرنسية intellectuel التي لا يرجع تاريخ استعمالها كاسم إلى أَزْيَد من قرن، وفي اللغة الإنكليزية يرتقي استعمال هذه الكلمة إلى القرن السابع عشر، ولكن حمولتها الراهنة إنّما تَجِد مرجعيّتها في الفكر الفرنسي خاصّة[2].

وفي الولايات المتحدة الأميركية جرى النِّقاش حول جدوى المثقّف اليوم، وعلى أثر ما شهده العالم من تحوّلات متعاظمة وشاملة، وذلك في اتّجاهين:

الاتّجاه الأوّل: ما تركته ثورة المعلومات، وتقنيّات الإعلام، وشبكات الاتصالات العالميّة المذهلة والمتعاظِمة من دورٍ للمثقّف، خاصّة في مجال إنتاج ونشر المعرفة، في عصر يشهد فيه العالم أكبر شيوع للمعرفة يمرُّ به التاريخ الإنسانيّ، إذ بات يُوصَف بعباراتٍ تكشف عن مدى التطوّرات المذهلة في ميادين المعرفة والمعلومات، كعبارة ثورة المعلومات، أو انفجار المعرفة.

فلم تعد المشكلة هي مشكلة نقص معلومات، كما كانت في السابق، بل المشكلة اليوم في تكاثر وتفجّر هذه المعلومات وتضخّمها، إلى درجة بات من

---

(١) إدوارد سعيد، صور المثقّف، مصدر سابق، ص١٢.

(٢) محمد عابد الجابري، المثقّفون في الحضارة العربية...، مصدر سابق، ص٢١.

الصعب ملاحقتها والإحاطة التامّة بها. فقد أصبح بالإمكان الوصول وبسرعة فائقة وبدون أيِّ عناء إلى مكتبات العالم التي تحتفظ بآلاف، بل بملايين الكتب والمخطوطات والوثائق والصحف والمجلات، وذلك عن طريق الشبكة العالميّة للمعلومات الإنترنت، فماذا بَقِيَ من دور للمثقّفين؟

الاتّجاه الثاني: تحوّل المثقّف من شخصية تحتفظ بعلائقها وتفاعلها مع الناس، وبقدرة التأثير عليهم، إلى شخصية الأكاديمي الصارم والمنغلق.

وهذا ما حاول نَقْده الكاتب الأميركي راسل جاكوبي في كتابه (آخر المثقّفين)، الذي وصفه إدوارد سعيد بالكتاب الذي أثار الكثير من النقاش، وحاول فيه مؤلّفه إثبات الدعوى التي لا يرتقي إليها الشكّ، حسب تعبير سعيد، وهي أنَّ المثقّف اللاأكاديمي اختفى كلّياً من الولايات المتحدة، ولم يخلّف وراءه في ذلك الموقع سوى مجموعة متكاملة من أساتذة الجامعات ممّن تستحوذ عليهم اللغة الاصطلاحيّة، والذين لم يُعِرهم أحد في المجتمع أيّ اهتمام يُذكر... ونتيجة ذلك، كما يضيف سعيد، فالمثقّف اليوم هو على الأرجح أستاذ أدب منغلِق على نفسه، ذو دخلٍ مضمون، لا يستهويه التعاطي مع العالم الأبعد من حدود حجرة التدريس. ويزعم جاكوبي، على لسان سعيد، أنَّ أمثال هؤلاء الأفراد يكتبون كلاماً مُمِلاًّ، مقصوراً على فئة قليلة، متنافياً مع المعايير العصرية، غرضه الأساسي التقدّم الأكاديمي لا التغيير الاجتماعي[1].

أما في العالم العربي، فقد ظهرت كتابات كثيرة في العقدين الأخيرين من القرن العشرين فتحت نقاشاً نقدياً حادّاً وصارماً حول المثقّف العربي، تدعو لإعادة النظر في دوره وموقعه وعلائقه، وكيفية الخروج من المأزق الذي وصل إليه.

---

(١) إدوارد سعيد، صور المثقّف، مصدر سابق، ص٧٧ ـ ٧٨.

ومن جوانب هذا النقاش، ما أشار إليه النّاقد اللبناني علي حرب وهو يلفت النظر لواقع المثقّف العربي وتجديد أدواره، وذلك حسب قوله على ضوء «ما شهده العالم، من انهيارٍ في القيم والنُّظم، وانكسار لنماذج التفكير والعمل، وما شهده العالم العربي، خصوصاً، من فشل في مساعي الوحدة، ومشاريع التنمية، ومن نزاعات وحروب وكوارث اجتماعيّة ووطنيّة في بعض مناطقه ودوله، كلّ ذلك يُبقي الأسئلة مشتعلةً حول مهمّة المثقّف ودوره، ويحمل على إعادة التفكير في علاقة المثقّف بالدولة والمجتمع»[1].

وفي النطاق الإسلامي عبّر السيد محمد خاتمي بوضوحٍ كبير عن مدى الإدراك الواسع الذي ينبغي أن يصل إليه خطاب الفكر الإسلامي المعاصر في رؤيته للمثقّف والمثقّف الديني، إذ يرى أنَّ النقص الأساسي الذي نعاني منه في مجال الفكر والبناء، هو غياب المثقّف الديني أو ضعف حضوره، والمثقّف هو الشخص الذي يواكب زمانه ويعيش قضايا إنسان عصره وتحوّلات زمنه، ويهجس بمعرفة ذلك، فإذا كان من أمل في حلِّ مشاكل العصر، فهذا الأمل موكول على هذا المثقّف، باعتباره يُدرك أكثر من غيره قضايا عصره[2].

وإذا كانت التحوّلات المتعاظمة التي مرَّ بها العالم المعاصر، قد دفعت إلى إعادة النَّظر في أدوار المثقّف ووظائفه، وتجديد الرؤية المتشكّلة حوله، فإنَّ هذه القضية، في منظور الفكر الإسلامي، من المفترض أن تأخذ اهتماماً أكبر؛ فليست القضية حسب هذا المنظور مجرّد التفكير الجديد في أدوار المثقّف، وإنّما القضية بحاجةٍ إلى جهدٍ آخر، قد يكون هو الأساس، وهو جهد التأسيس المعرفي لقضية المثقّف في المنظور الديني الإسلامي.

---

(١) علي حرب، نقد المثقّف، مصدر سابق، ص١٢٧.

(٢) محمد خاتمي، بيم موج ـ المشهد الثقافي في إيران: مخاوف وآمال، مصدر سابق، ص١٦٩.

ومن غير هذا الجهد، فإنَّ من الصعب أن نكوّن رؤية تتَّصف بقدر كبير من الوضوح والنُّضج، نستعين بها في نظرتنا الموضوعيّة لموقعيّة المثقّف ووظائفه وارتباطاته، وعلائقه بالمجتمع والدولة والأمّة.

وهذا الجهد المعرفي التأسيسي المفترَض من الفكر الإسلامي ينبغي أن يتجاوز، أوّل ما يتجاوز، الالتباسات التي تُحيط بهذه القضية، وتُعتبر من أشدّ المعوّقات في تكوين نظرة حقيقيّة وجادّة للمثقّف.

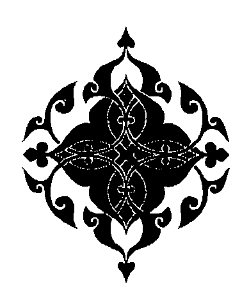
ونقصد بهذه الالتباسات جملة المحاذير والتقييدات والتخوّفات والشكوك، المتوارَثة والمستحدَثة، والتي تصيب الفكر بالإعاقة والجمود، ولعلَّ من أبرز هذه المصاديق ما تشكّل في فكر المسلمين من رؤية جامدة حول المرأة، الرؤية التي كان لها أكبر الضرر على واقع المرأة، لأنّها أعاقت نهضتها وانطلاقتها على قاعدة فكريّة إسلاميّة.

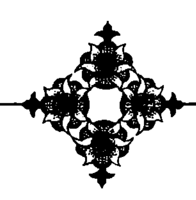
فالفكر الإسلامي، وهو يتّجه بِنَظَره نحو العصر، ونحو القضايا والمشكلات والتحدّيات المعاصرة، بحاجة إلى أن يقدّم تصوّراته وأطروحاته بمعايير تتّصف بالمنهجيّة والعلميّة والحضاريّة، وعلى قاعدة الموازَنة بين الأصالة والمعاصَرة، الثوابت والمتغيّرات، الأصول والفروع، المُطْلَقات والنسبيّات، وعلى ضوء التمسّك بمناهج الاجتهاد، وقطعيَّات العقل في التشريع الإسلامي.

والخلاصة أنّ تجدّد الاشتغالات الفكرية، واتّساعها على نطاق عالمي، حول المثقّف وأدواره وعلائقه، تجعل من الأهمّية أن يتّجه المشتغلون بالفكر الإسلامي والمشروع الإسلامي، وبمزيدٍ من الحوافز والمعطيات، نحو تجديد النظر لمفهوم المثقّف والمثقّف الديني بالخصوص، الذي بإمكانه أن يُسهم بدورٍ مهمّ، في زمن تتّجه فيه أنظار العالم بصورة ملفتة نحو الإسلام، وبطريقة لم يسبق أن حصلت في التاريخ الحديث.

والإسلام في هذا العصر كدين وثقافة وتاريخ، بات يُعتبَر من أهم المسائل الفكرية، ومن أبرزها قراءة واهتماماً في العالم، ولسنا بحاجة إلى أن نبرهن على هذه الظاهرة، أو نبذل جهداً في الاستدلال عليها، لشدّة ظهورها وكثافة الاشتغال بها.

ويكفي متابعة ما تُبرِزه وسائل الإعلام الدولية من حضور للإسلام لا يكاد ينقطع، وبالشكل الذي يطّلع عليها ملايين من الناس في قارات العالم المختلفة، وما تتحدث عنه الندوات والمؤتمرات التي تُعقَد باستمرار في دول كثيرة من العالم، تحت عناوين متعدّدة ومختلفة، وكلّها وقائع تجعلنا نجزم بأنَّ الإسلام في الوقت الحاضر هو من أكثر ما يشغل العالم فكريّاً وفلسفيّاً ودينيّاً وتاريخيّاً وسياسيّاً وحضاريّاً.





الفصل الثاني
الدين، هل يمنع الإنسان من أن يكون مثقّفاً؟

قد يبدو للبعض من الداخل الإسلامي أنَّ هذه إشكالية مفتعلة، لا مبرّر لها ولا داعي لإثارتها ومناقشتها، لأنَّ الدين بالتأكيد لا يمنع الإنسان المسلم أن يكون مثقفاً.

لكن صياغة هذه الإشكالية بهذا النسق البياني، جاءت نتيجة الرؤية التي تشكّلت حول مفهوم المثقّف، ونتيجة الصورة التي أراد المثقّف أن يقدِّم نفسه من خلالها، هذه الرؤية والصورة تحدّدت في أنَّ المثقّف لا ينتسب إلى ما هو إلهي، إنّما ينتسب إلى كلِّ ما هو إنسانيّ، وأنّه لا يتقيّد في تفكيره وتأمّلاته بعقيدة أو دين، بل يُطلِق العنان لعقله في أن يجول في كلِّ أمرٍ وشأن، بلا قيدٍ أو شرط.

واعتبار أنَّ المثقّف صاحب نزعة نقدية فردية وحرّة، من حقِّه أن يبالغ في التعبير عنها، ويسرف في ممارستها، فلا يعترف بحدود ولا بضوابط يرى أنها تقيّد الفكر، وتحدّ من مداه واتساع حركته. فإذا أراد الدين أن يُلْزِم الإنسان بمرجعيّة عقيديّة، وبضوابط منهجية صارمة في التفكير والنظر، ويُلزم العقل بعدم التعارض مع الدين، فإنَّ المثقّف في هذه الحالة قد يدّعي بأنَّ الدين يمنع الإنسان المسلم من أن يصبح مثقّفاً!

من هنا كانت دواعي مناقشة هذه الإشكالية، وإثارتها كمدخل لمعالجة قضية المثقّف الديني، ولتكوين رؤية حول هذه القضية على ضوء المرجعيّة الإسلاميّة.

في قراءته للتاريخ الفكري الإسلامي حاول الدكتور محمد أركون، أن يستكشف المهمّة التي حدّدها المثقّف المسلم لنفسه، وهي كما يراها «تُختزل إلى مجرَّد التعرُّف على الشيء، لا المعرفة الحقيقية به»، ويوضح ما يريده من هـذه العبـارة فيقـول: «ونقصد بالتعرّف هنا لا المعرفة، ما يقصده القرآن بعبارة ﴿أَفَلا يَعْقِلُونَ﴾ مع الأخذ بعين الاعتبار أنَّ المعنى التزامني لهذه العبارة في القرآن لا يعني مفهوم العقل كما نعرفه، وإنّما يعني التعرّف على الشيء أو التحقّق من حقيقة موجودة سابقاً، لأنَّها بكلٍّ بساطة، كانت موجودة منذ الأزل، فالمسلم يتعرّف عليها ثم يتمثّلها داخل رؤية دينية عامة وممارسة سلوكيّة مناسبة»[1].

هذه هي مهمّة المثقّف المسلم في نظر أركون، بِدءاً من الحسن البصري وانتهاءً بالإصلاحيّين المعاصرين من أمثال محمد عبده ورشيد رضا وأتباعهم.

وما يريد أركون قوله هو أنَّ المثقّف المسلم لا يعدو دوره مجرّد التعرّف على أشياء وحقائق سابقة عليه، ومتكوِّنة في النصّ الديني، يتعرَّف عليها بواسطة انتمائه إلى المرجعية الدينية التي حدَّدت له هذه الأشياء والحقائق سلفاً.

فالمثقّف في هذه الحالة وحسب هذه الرؤية، لا يكون له دورٌ في إبداع الحقائق وتكوينها وابتكارها بجهده الفكري والعقلي الذاتيّ، وهذا في نظر أركون ليس هو الدور الحقيقي للمثقّف، فدوره الحقيقي هو المعرفة الحقيقية بالشيء، المعرفة التي يكوّنها هو بنفسه وتُحسَب عليه، وليس المعرفة الجاهزة أو المنقولة.

فإذا كان الدين يقيّد الإنسان بنصوص ومنهجيّات وحقائق سابقة وثابتة

---

(١) محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص١٠.

وجاهزة، ويلزمه بالتعرّف عليها، فهذا يعني أنّ الدين حسب هذه المعطيات، لا يكوّن إنساناً مثقّفاً، بهذه المهمّة الضيّقة والمحدّدة له، حسب رؤية أركون.

وتأكيداً لهذا الرأي، توقّف مترجم الكتاب هاشم صالح، موضحاً وشارحاً عبارة أركون في الفرق بين التعرّف على الشيء، ومعرفته الحقيقية، بقوله: «إنّ المرء في الحالة الأولى يكتفي بمعرفة شيء معروف سابقاً لديه، أو موصوف من قبل النصوص، وأمّا في الحالة الثانية فيعرفه فعلاً، بمعنى أنْ يكتشف شيئاً لم تكن له أيّ صورة عنه سابقاً. وبالنسبة للعقل ـ عند ـ المؤمن التقليدي، فليس هناك أيّ معرفة استكشافيّة أو جديدة في الكون، لسببٍ بسيط هو أنَّ كلّ شيء كان قد ذُكِر في النصوص، وعُرِف مرّة واحدة وإلى الأبد. وبالتالي فإنّ مهمّة المؤمن هي أن يتعرّف عليه من جديد على ضوء ما حفظه من النصوص، حتى علم الذرّة موجود في النصوص، ومعنى كلمة عقل في القرآن هو هذا ولا شيء آخر. إنّه معنىً أصليٌّ إيتمولوجي ينتمي إلى شبه الجزيرة العربية، وليس ذلك المعنى الإسقاطي الذي خلعه عليه المسلمون بعد دخول الفكر الإغريقي إلى الساحة العربية الإسلامية»[1].

هذا الشرح من المترجم لا نسلِّم به مطلقاً، وهو يعبر عن أحد أشكال الفهم الملتبس تجاه الدين والرؤية الدينية، التي حرّرت العقل من الخضوع لسلطان الأحبار والرهبان، ومن العصبيّات الاجتماعيّة والسياسية، ومن التقليد الأعمى للآباء والأجداد، ومن اتّباع النوازع النفسيّة والأهواء والشهوات، ومن الركون لأيِّ شيء بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير، وحطّمت القيود والأغلال ﴿يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلالَ التِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾[الأعراف: ١٥٧].

---

(١) محمد أركون، المصدر نفسه، تعليقات المترجم، ص٣١، هامش رقم ٥١؛ أنظر أيضاً كتاب: محمد أركون، الفكر الإسلامي ـ قراءة علمية، بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٧.

وحين حاول الدكتور الجابري، أن يبحث عن ظاهرة المثقّفين في الحضارة العربية، ويعرِّف بهذه الشريحة، ويشرح كيف تشكّلت في الإطار التاريخي الحضاري العربي والإسلامي، وكيف عبّرت عن نفسها، مع ذلك فإنّ المفهوم الذي يكوّنه عن المثقّف لا يأخذه من المرجعية الثقافية العربية الإسلامية، وإنّما يُحيله إلى المرجعية الأوروبية التي هي مصدر هذا المفهوم، وذلك من خلال عملية يُطلق عليها تسمية التبيئة، أي تبيئة المفاهيم الحديثة في ثقافتنا، وحسب قوله: «إعادة بناء مفهوم المثقّف بالصورة التي تجعله يعبر داخل الثقافة العربية عن المعنى الذي يُعطى له اليوم في الفكر الأوروبي، حيث يجد مرجعيّته الأصلية، إنّ إعادة البناء هذه، وبالطريقة التي سلكناها، هي ما سبق أن عبَّرنا عنه بالتبيئة، تبيئة المفاهيم الحديثة في ثقافتنا»[١].

وقد فصّل الجابري بالشرح تبريراته لهذه العمليّة التي يعطيها صفة المنهجيّة، من خلال هدف إجرائي كما يُعبّر عنه، تُمليه الحاجة إلى ذلك، كما حاول دفع الاعتراضات التي تكرَّر توجيهها إليه، ناقدةً منهجيّته في قراءة قضايا ومشكلات التراث الفكري والعقلي العربي والإسلامي، بواسطة المنهجيّات الحديثة التي تُنسب مرجعيّاً إلى الفكر الأوروبي.

لكن الاعتراض يرتدّ هنا على الجابري، لأنَّ الظاهرة التي حاول دراستها هي من داخل الحضارة العربية، فكيف يسقط عليها المفهوم الأوروبي الذي سوف يحدّد للظاهرة هويّتها، لأنَّ المفهوم هو الذي يكوّن الظاهرة، والتي تُنسب إلى المصدر أو المرجع الذي جاء منه هذا المفهوم، وهو الفكر الأوروبي!

فما هي إذن جدوى البحث عن هذه الظاهرة في الحضارة العربية، إذا لم يكن باستطاعة هذه الحضارة أن تُعطي مفهوماً خاصاً ومستقلاً بها، ونابعاً من تجربتها وخبرتها وتاريخها وتراثها؟!

---

(١) محمد عابد الجابري، المثقّفون في الحضارة العربية...، مصدر سابق، ص١٠.

ألا يمكننا القول بأنّ الجابري قد حاول أن يدرس ظاهرة أوروبية في الحضارة العربية، على قاعدة إرجاع الظاهرة إلى المرجعية الثقافية التي تنتسب إليها، خاصة وأنّه قد صرّح بأنَّ الثقافة العربية كمرجعيّة إسلاميّة تاريخيّة ليس فيها مفهوم لكلمة مثقّف، بل حتى اللغة العربية لا تعطي تعريفاً محدّداً لهذه الكلمة، فلفظ مثقّف في اللغة العربية لا يعدو أن يكون مجرّد صيغة نحويّة قياسيّة، اسم مفعول من فعّل، ثقّف، ولم تَرِدْ هذه الصيغة في النصوص العربية إلاّ نادراً جداً؛ والنادر لا حكم له كما يُقال، وبالتالي فهو لا يشكّل مرجعيّة[1].

والنتيجة التي يخلص إليها الجابري بشكلٍ قاطع، يعبِّر عنها بقوله: «فَلِكَي نتحدّث عن المثقّفين في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، لا بدّ أولاً من تبيئة مفهوم المثقّف بمعناه المعاصر في هذه الحضارة، أي نقله إليها وإعطاؤه مضامين داخلها تتناسب مع المضامين التي يتحدّد بها أصلاً في الثقافة الأوروبية، التي منها نقلنا هذا المفهوم»[2].

كان يُفترض من الجابري في مثل موقعه الفكريّ، أن يتوقّف عند هذا الكلام الذي يحتاج إلى فحصٍ وتدقيق، لا أن يسلِّم به، ويبني عليه نتائجه، ويؤسّس عليه طريقته في معالجة هذا الموضوع، وهو الذي أوضح بشكلٍ موثّق، بالاستناد على كتاب (المثقّفون في العصر الوسيط) لجاك لوكوف، كيف أنَّ الثقافة الإسلامية وحضارة عالم الإسلام، كان لهما أعظم الأثر في تكوين مثقّف أوروبا في العصر الوسيط، وهو الذي انتهى إلى نتيجة صريحة قال عنها: «إذن صرنا الآن أمام حقيقة تاريخية تفرض نفسها، هي أنَّ المثقّفين في العصور الوسطى الأوروبية هم من نتاج المثقّفين في الحضارة العربية الإسلامية»[3].

---

(١) محمد عابد الجابري، المصدر نفسه، ص٩.

(٢) محمد عابد الجابري، المصدر نفسه، ص١٠.

(٣) محمد عابد الجابري، المصدر نفسه، ص٣٣.

أليست هذه النتيجة، تؤكّد ضرورة أن نستقلّ بمفهوم نستكشفه ونكوّنه من داخل حضارتنا ومرجعيّتنا، ثم إنّ الحضارة التي يقول عنها الجابري: «قد خلّفت لنا من خطاب المثقّفين، أيّ أهل العلم والمعرفة والأدب، عن أنفسهم ما لا نجد له مثيلاً في أيِّ حضارة أخرى»[1]، ألا يمكن لهذه الحضارة أن تُبدع لنا، أو أن نُبدع منها ما نستقلّ به في تحديد مفهومنا للمثقّف؟

وجانب آخر من النقد على رؤية الجابري من داخل خطابه، فحين أراد أن يعلّل عدم التزامه بوجهة نظر المفكّر الإيطالي أنطونيو غرامشي (١٨٩١ ـ ١٩٣٧م)، الشهير بآرائه في هذا الموضوع، وعدم تطبيقها على ما يمكن أن يطلق علهم اسم المثقّفين في الحضارة العربية الإسلامية، علَّل ذلك الجابري بقوله: «إنّ وجهة نظر غرامشي جديرة بالاعتبار، فهي آراء تجديدية في النّسق الماركسي نفسه، وأهمّ من ذلك أنّها مُلْهِمة، ولكنّها مع ذلك محكومة بالنَّسق الذي تنتمي إليه، وبالتالي تفرض على الباحث توصيفات معيّنة، وتمارس عليه نوعاً من الهيمنة، تُجبره على الاتجاه بالبحث الوجهة التي تخدم النَّسق الذي تشكِّل هي جزءاً منه، وذلك على حساب الرؤية الحرّة للواقع كما هو. إنّنا إذا التزمنا رؤية غرامشي لمفهوم المثقّف، في بحثٍ حول المثقّفين في الحضارة العربية الإسلامية، فإنّنا سَنَنساق، بوعيٍ أو من دون وعي، إلى وجهة معيّنة محدّدة، وسننخرط في عملية هي أقرب إلى تفسير التاريخ العربي الإسلامي، منها إلى البحث عن طريقة لتوظيف مقولة المثقّفين، بحمولتها المعاصرة، في التماس نوعٍ من الرؤية أوضح للحياة الثقافية في هذه الحضارة»[2].

أليس الجابري بهذا الكلام ينتقد نفسه، حين يتقيّد بالمرجعيّة الأوروبيّة التي

---

(١) محمد عابد الجابري، المصدر نفسه، ص١٩.

(٢) محمد عابد الجابري، المصدر نفسه، ص٢٠ ـ ٢١.

قد تمارس عليه نوعاً من الهيمنة، تجبره على الاتّجاه بالبحث للوجهة التي تخدم النسق الذي تشكِّل هي جزءاً منه؟!

هذا الإصرار من الجابري على التمسّك بالمرجعية الأوروبية، وأخذ مفهوم المثقّف منها، في الوقت الذي لم يفسّر لنا باستدلال مُقنِع، لماذا لم ينشأ هذا المفهوم كوصف أو كاسم في المرجعيّة العربيّة الإسلاميّة؟

هل لأنّ هذا المفهوم بمكوّناته الدلاليّة يتعارض مع هذه المرجعيّة؟ أم أنّها قاصرة عن ذلك؟ أم لأنّ الدين يمنع الإنسان المسلم أن يسلك مسار المثقّف؟

ثم ألا يوجد فعلاً في الحضارة الإسلامية، وهي حضارة ﴿**اقْرَأْ**﴾، وحضارة ﴿**وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً**﴾[الكهف: ١١٤]. وحضارة ﴿**الذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ**﴾[الزمر: ١٧ ـ ١٨]، ما يرادف كلمة المثقّف، أو يعبّر عنها، أو حتى أحسن منها على سبيل الفرض، كلفظ العالم مثلاً!؟ لكن المشكلة أنَّ هذا من اللاَّمفكَّر فيه، لأنّنا ما زلنا في (موسم الهجرة إلى الشمال)[1].

وإذا حاولنا أن نضع تفسيرات لهذه المقولات والتحليلات التي تصوّر، ضمنيّاً أو بشكلٍ صريح، أنّ عالم الإسلام والحضارة الإسلامية لا يوجد فيه ما يُطلَق عليه كلمة مثقّف، فليس يمتنع الافتراض بأنّ الدين قد يكون من الأسباب التي تَحُول بين الإنسان المسلم وبين أن يكون مثقّفاً أيضاً.

إنَّ هذه التفسيرات تُحيلنا إلى طبيعة تصويرات شخصيّة المثقّف وأدواره ومهمّاته في الخطابات العربية الحديثة والمعاصرة، وهي الخطابات التي نقلت بدورها هذا التصويرات باعتراف منها، من داخل الفكر الأوروبي، ومن الفكر الفرنسي بصورة خاصة.

(١) عنوان الرواية الشهيرة للأديب السوداني الطيب صالح.

وهي التصويرات التي تُقدِّم المثقّف، بكونه صاحب نزعة نقديّة مطلقة ومتحرّرة من العقائد والأديان، ومن الإيمان بالغيب وما وراء الطبيعة، وأنّه يتّسم بإعمال العقل بلا قيد أو شرط، ويتمسّك بالتعبير عن الرأي بلا محرّمات أو موانع، وينطلق من مبدأ أنَّ الإنسان سيّد نفسه، وليس هناك في طريقه مسلّمات أو إيمان أو تسليم.

وبهذه التصويرات، وبهذا النَّمط من الفهم، فإنَّ المثقّف لا يمكن أن يكون دينيّاً، لأنَّ الدين حسب هذا الفهم يحدُّ من الفكر النقدي، ويقيّد إعمال العقل، ويفرض مُسبقات ومسلّمات وإيماناً وتسليماً، والإنسان بهذه الشروط والالتزامات لا يصبح مثقّفاً حقيقياً، حسب هذه الرؤية.

ولهذا فإنَّ الفلاسفة والمتكلّمين في نظر هؤلاء، هم أفضل مَنْ كان يمثّل شخصية المثقّف في الحضارة العربية والإسلامية، لانطباق تلك المواصفات والشروط على الأغلب عليهم، أو اقترابهم منها بصورة عامّة.

فبعد أن تحدَّث الجابري عن نشأة وتطوّر مفهوم المثقّف داخل الفكر الأوروبي، ناقلاً معه جميع تلك النتائج إلى المرجعية العربية الإسلامية، بعد ذلك يقول: «إنّنا الآن نرى بوضوح تامّ أنّه إذا كان ثمّة فئة من العاملين بفكرهم في الحضارة العربية الإسلامية تنطبق عليها، أكثر من غيرها، مقولة (المثقّفون)، فهي بكلِّ تأكيد الفئة التي تحمل اسم المتكلّمين والفلاسفة»[1].

ولهذا فإنّ المدخل الذي ينطلق منه الجابري للحديث عن المثقّفين في الحضارة العربية الإسلامية، هو من السؤال الآتي: متى بدأ الكلام في الحضارة العربية الإسلامية، وكيف تطوَّر الكلام، بوصفه العنصر الجوهري المكوِّن لهوية المثقّف؟[2].

---

(١) محمد عابد الجابري، المثقّفون في الحضارة العربية...، ص٣٣.

(٢) محمد عابد الجابري، المصدر نفسه، ص٣٧.

أما لماذا يربط الجابري المثقّف بعلم الكلام، وليس بعلم آخر، كالفقه مثلاً، فيجيب عن ذلك بقوله: «لقد كان هناك تمييز واضح بين الفقه والعلم وبين الكلام، فالفقه كان تقريراً أو استنباطاً لأحكام الشرع في العبادات والمعاملات، أما الكلام فكان تقريراً لرأيٍ شخصيّ في قضايا الأمة والمجتمع»[1].

فالفلاسفة والمتكلِّمون، لأنّهم يقرّرون رأيهم الشخصيّ، فهم أقرب إلى شخصية المثقّف من أولئك الذين يلتزمون بتقريرات الدين.

ووجه آخر في علاقة المثقّف بشخصيّة الفيلسوف، هو ما أشار إليه محمد أركون بقوله: «لقد قام الفلاسفة بدورٍ حاسم في تدشين الموقف النموذجي للتيار الذي أدّى في الغرب الأوروبي إلى انبثاق ما ندعوه بالمثقّف أو ظهوره. نقصد بالمثقّف هنا ذلك الرجل الذي يتحلّى بروح مستقلّة، محبّة للاستكشاف والتحرّي، وذات نزعة نقدية واحتجاجية تشتغل باسم حقوق الروح والفكر فقط، الفلاسفة الكلاسيكيون كانوا يقولون باسم حقوق القوّة العاقلة أو العقل، ويمكننا هنا تسمية نماذج كبرى من المثقّفين الذين مارسوا مثل هذا الموقف الحرّ والمستقلّ: فمثلاً الجاحظ والتوحيدي يُعتبران من أكثرهم جرأة وحداثة، وهناك أيضاً الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، لكيلا نستشهد إلاّ بالأسماء الكبرى للفلاسفة الذين مارسوا أيضاً البحث الفلسفي الذي لا يحذف الفكر الديني وإنّما يهضمه ويتمثّله»[2].

هذه التفسيرات يفترض منها أن تقرّبنا بعض الشيء من فهم طبيعة الإشكالية المطروحة، التي تحاول أن لا تقيّد المثقّف بدين يفرض هيمنته عليه، ولا تتصوّر أن يكون المثقّف دينيّاً، لأنَّ المثقّف الديني حسب منطق هذه الإشكالية لا يمكن

(١) محمد عابد الجابري، المصدر نفسه، ص٤٤.

(٢) محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص٧.

أن ينجز مهام المثقّف الحقيقيّة، وهي المهام التي لا يصدق وصف المثقّف من دون التقيّد بها، والانتساب إليها.

وسوف نرجع لاحقاً إلى ما يتمّم هذه التفسيرات ويؤكّدها، حين نتحدّث عن النزعة النقدية المفرطة التي يدّعيها المثقّف لنفسه، وعن انتسابه إلى الفكر الأوروبي، وعن علاقته بالدين، في الفصول اللاحقة.

ومن جهتنا كيف ننظر إلى هذه الإشكالية؟ وكيف نتعقّلها؟ فهل الدين حقّاً يمنع الإنسان المنتمي إليه من أن يكون مثقفاً؟

لا يمكن أن نفهم طبيعة هذه الإشكالية، ونتوصّل إلى تفسيرها وتفكيكها، إلاّ بعد أن نحدّد الرؤية التي يشكّلها الإسلام للإطار الذي من خلاله يكتسب الإنسان صفة أو تسمية المثقّف، وهو إطار الثقافة أو العلم، لأنَّ الإنسان مثقّف بتكوينه الثقافي، وعالِم بتكوينه العلمي.

فنوعيّة الرؤية التي نفهمها من نظرة الإسلام نحو العِلْم هي التي تحسم لنا هذه الإشكاليّة، وليس من المبالغة أو الإنشاء أن ندّعي أنَّ كلّ الفلسفات والأديان والمذاهب الفكريّة والأدبيّة والاجتماعيّة، القديمة والحديثة والمعاصرة، استطاعت أن تقدّم رؤية بجماليّة وبلاغة وفصاحة، وعظمة الرؤية التي قدّمها الإسلام للعِلم والعلماء.

وأوّل ما يستوقف الانتباه في رؤية الإسلام إلى العِلم، أنّه جعل أوّل آية نزلت من القرآن الكريم آية ﴿اقْرَأْ﴾، هذه الكلمة المذهلة والثرية في حقلها الدلالي، كانت إيذاناً بنهضة متعاظِمة نحو العِلم، دفعت لتكوين أعمق علاقة بين الإنسان والعلم، وكانت تقريراً لنفي الجهل بأشكاله كافّة، وحرّضت على تحوّل شديد الأهميّة، هو التحوّل من الثقافة الشفهيّة التي كانت غالبة آنذاك في الجزيرة

العربية، إلى الثقافة المدوّنة والمكتوبة، لأنَّ ﴿اقْرَأْ﴾ تعني ربط العلم بالكتابة وتحصيله بالقراءة، وهذا التحوّل ارتبط بتحوّلات أخرى كان لها أَثَرها الكبير والفاعل على حركة الثقافة ونموّها وتطوّرها، لأنّه ارتبط بعمليّة تدوين الثقافة والعلم وتوثيقهما، ومن ثم تراكمهما، ونقلهما من جيلٍ إلى جيل آخر.

والتأمّل في الارتباط الدلالي بين ﴿اقْرَأْ﴾، وهي أوّل ما نزل من الذكر الحكيم، وبين تسمية هذا الكتاب بالقرآن، وهي كلمة مصدرها قَرَأ، فبين ﴿اقْرَأْ﴾ والقرآن دلالة وحكمة بالغتان، من هذه الدلالات، أنَّ هذا الكتاب أنزله الله تعالى لكي يداوم الإنسان على قراءته، من دون توقّف أو انقطاع، هذه المداومة على القراءة هي من أكثر الطرائق التي من خلالها تتكشّف معاني القرآن، وحكمه وبصائره ومقاصده، وما فيه من نور وهدى ورحمة للعالمين، لأنّ كثرة النَّظر في العلم تفتح أبوابه، وتفكّ ألغازه، وترفع ما فيه من غموضٍ وإبهام.

وإذا رجعنا إلى بعض الأحاديث النبويّة الشريفة، والمشهورة بين الناس، وتأمّلنا فيها، كقوله صلى الله عليه وآله: «**أطلبوا العلم من المهد إلى اللحد**»[1]، فهذا الحديث يتضمّن حقائق في غاية الأهمّية، ترتبط بميادين التعليم والإنماء العلمي والثقافي، فهو يؤسّس لعلاقة بين الإنسان والعلم تبدأ من المهد، ومن المفترض أن لا تنقطع أو تتوقّف، بل تستمرّ إلى اللحد، الاستمرار الذي يفيد التقدّم مع العلم في حركته وتطوّره ونموّه، وهو الذي عبرت عنه نظريات ونظم التعليم الحديث وعرفته بنظرية التعليم المستمرّ.

كما إنّ هذا الحديث يكشف عن حقيقة، توصّلت إليها لاحقاً نظم التعليم الحديث أيضاً، حينما أرجعت التعليم الابتدائي إلى مراحل سابقة عليه عُرفت بالتعليم التمهيديّ والتحضيريّ، وذلك نتيجة ما حصل من تطوّرات مهمّة في حقل تعليم

(١) السيد حسن الشيرازي، كلمة الرسول الأعظم، بيروت: مؤسسة الوفاء، ص٤٠٣.

اللغات، وفي الأبحاث التي أُجريت على الدماغ البشري، وما كشفت عنه الدراسات الفسيولوجية لمراحل نموّ وتطوّر الإنسان، التي كشفت عن قابليّة التعلّم المُبكِر، وعن القدرات الاستيعابيّة لمراحل الطفولة وخصوبتها وحيويّتها، وتأثيرها الإيجابي على مراحل التعليم اللاحقة، وهذا ما عبّر عنه الحديث الشريف: «**أطلبوا العلم من المهد**»، والذي يعني قابلية اكتساب العلم في هذه المراحل المبكرة من عمر الإنسان، إلى جانب حقائق أخرى لا نريد التوسّع والتفصيل فيها.

والدين الذي جعلٍ من العلم فريضة، كما في الحديث النبوي الشريف: «**طلب العلم فريضة على كلِّ مسلم**»[1] أيّ أن تكون علاقة الإنسان بالعلم علاقة إلزام وأمر ووجوب، لا مجرّد علاقة عاديّة أو سطحيّة أو عابرة أو افتراضيّة.

وبعد قرونٍ على صدور هذا النص، توصّلت نظم التعليم الحديث إلى ما اصطلحت عليه بإلزامية التعليم، مع فارق أساسيّ هو أنّ الإلزام في هذه النظم يكاد يتحدّد وينحصر في مرحلة معيّنة، والمعروفة بالتعليم الأساسي أو المرحلة الابتدائيّة، في حين أنَّ العلم فريضة في الدين من دون أن يتحدّد أو ينحصر في سنوات أو مراحل خاصّة.

كما أنّ الدين الذي جعل من التفكّر والتفكير عبادة، وهو أعظم طاقة خلاّقة وحيويّة في عقل الإنسان، والقرآن الكريم امتدح الذين يتفكّرون كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُولِي الأَلْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ**﴾[آل عمران: ١٩٠ ـ ١٩١].

وقوله تعالى: ﴿**أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا**

(١) علاء الدين علي بن حسام الدين الهندي، كنز العمال، بيروت، مؤسسة الرسالة ١٩٨٥م، ج١٠، ص١٣٠.

بَيْنَهُمَا إِلاّ بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمّىً وَإِنَّ كَثِيراً مِنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ﴾[الروم: ٨].

والدين الذي انتقد بشدّة التمسّك بالموروثات القديمة للآباء والأجداد، من دون التعامل معها بعقلٍ نقديّ، وهي الظاهرة التي تحدّث عنها القرآن الكريم باهتمامٍ كبير، ناقداً لها، معرِّفاً بها، لأنّها من أبرز العوائق التي تُصيب العقل والفكرَ بالجمود والتوقّف والدوران حول نفسه مقيّداً، ومن هذه الآيات: **﴿قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾**[البقرة: ١٧٠]، **﴿قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ﴾**[الزخرف: ٢٢].

والدين الذي تحدّث عن جميع أوصاف العقل وأفعاله في القرآن الكريم، حتى أنّ الدكتور محمد علي الجوزو الذي بَحَثَ هذا الموضوع تساءل: «لماذا استخدم القرآن مادّة عقل بصيغة الفعل ولم يستخدمها بصيغة الاسم؟ وهل انعدام وجود لفظ العقل بصيغته الاسمية دليل على عدم استخدام القرآن للفظ العقل بمفهومه الحديث، وأنَّ المقصود من استخدام الصيغة الفعلية هو مفهوم آخر غير مفهوم العقل؟!»[1].

وفي نظر الدكتور الجوزو أنّ القرآن «في كلّ آية من هذه الآيات التي تنتهي بهذه الصيغة الفعلية **﴿أَفَلا تَعْقِلُونَ﴾**، و**﴿لَعَلَكُمْ تَعْقِلُونَ﴾**، **﴿لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾**، يطرح قضية فكرية معيّنة تقتضي مخاطبة العقل في ظاهر سياقها، لأنّها تتعرّض لأمور في الطبيعة تدعو إلى التأمّل والنّظر، والصيغة الفعلية تدلّ على حدث + زمن، فإذا كان الفعل مشتقّاً من الاسم الجامد الذي هو المصدر، أو ممّا اشتُقّ من المصدر كاسم الفاعل أو اسم المفعول، على قول آخر، فإنّنا نفهم من ذلك أنّ المصدر هو حدث لا زمن له، وأنَّ الفعل هو الحدث أُضيف إليه مضمون زمنيّ

---

(١) محمد علي الجوزو، مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة، بيروت دار العلم للملايين، ط١، ١٩٨٠م، ص٥٥.

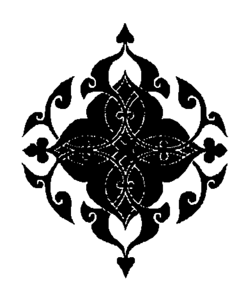
يُحدّد فترة وقوعه، سواء كان الزمن يدلّ على الماضي أو الحاضر أو المستقبل»[1].

ومن دلائل هذه الآيات أيضاً، أنّ قيمة العقل في الإنسان، حينما يجعل منه فعلاً حقيقيّاً، فالاستفادة من العقل عن طريق تحريكه وتفعيله وإعطائه صفة الفعل والحركة، فالقرآن الكريم أراد من الإنسان أن يعمل بعقله، فخاطبه بأفعال العقل.

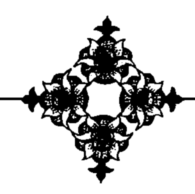
الدين الذي شكّل أكبر وأعظم دعوة للعلم والعقل والتفكر، هل يعقل أن يمنع الإنسان من أن يكون مثقفاً، ويمنع عليه أن يُعمل عقله وفكره، أو أن يكوّن رأياً ذاتياً تجاه القضايا والمواقف والأفكار؟

هذا هو الجانب الأوّل في نقد وتفكيك إشكالية هل الدين يمنع الإنسان من أن يكون مثقفاً؟، أما الجانب الثاني في نقد وتفكيك هذه الإشكالية، فيتعلّق بتساؤل المثقّفين غير الدينيّين، عن مدى المساحة التي يعطيها الدين للإنسان في التعبير عن رأيه، وعن أمكانية إبداء وجهات نظر مختلفة، وعن مستوى ومساحة الحرية الفكرية؟ وهل المثقّف الديني بإمكانه أن يكون ناقداً بشكلٍ حرّ ومستقل؟

وهناك جانب آخر أيضاً، ويتعلّق بالمفهوم الذي يطرحه الدين من داخل منظومته الفكريّة، مقارنة بالمفهوم الذي ورد إلينا من داخل الفكر الأوروبي؛ وهذا ما سوف نعالجه في الفصل القادم.



(١) محمد علي الجوزو، المصدر نفسه، ص٥٥ ـ ٥٦.



الفصل الثالث

العالِم والمثقّف: مفهومان لعالَمين وحضارتَين

في النصّ الديني هناك تسمية وردت بشكلٍ متواتر، هي تسمية العالِم بصيغة المفرد، والعلماء بصيغة الجمع، وذلك قبل ظهور تسمية المثقّف التي لم تُذكر في النصّ الديني، ولم تُعرف في الخطابات الدينية، وهي تسمية حديثة وردت إلينا من الثقافة الأوروبية بمضامين ومكوّنات ودلالات ورموز من تلك الثقافة، والعالم هو مَن ينتسب لحقل العلم ويكتسب صفته، والمثقّف هو مَن ينتسب لحقل الثقافة ويكتسب صفتها.

لا نريد ابتداءً أن نضع مفهوم العالم في تعارضٍ مع مفهوم المثقّف، ولا مفهوم العلم في تصادم مع مفهوم الثقافة، وإنّما نحاول أن نستجلي الرؤية لمعالجة الإشكاليّة التي يصوّرها المثقّف عن نفسه من داخل الثقافة الأوروبية، لكونه يكتسب منها تعليمه، وارتباطه الروحيّ والفكريّ والمرجعيّ. ونحاول من جهة أخرى أن نكوّن رؤية معاصرة لمفهوم العالم أو المثقّف الديني، حسب المنظور الإسلامي.

في البدء لا بدّ من الإشارة إلى أنَّ الفكر الإسلامي بكلِّ خطاباته ومناهجه، الحديثة والمعاصرة، قد تعامل بصورة عامّة بتقبّل، ومن دون أيّ محذور لكلمة

الثقافة وكلمة المثقّف كألفاظ لغويّة، وأمّا من ناحية التركيب المفاهيمي، فهناك من جانب قدر من التباين والاختلاف، ومن جانب آخر هناك قدر من التوافق والانسجام، الوضع الذي يحدث بصورة عادية وطبيعية، نتيجة التباين والاختلاف في الرؤية الكونيّة والتصوّر الفلسفي العام، وبالشكل الذي يحدث تعدّداً وثراءً.

والتقبّل من الناحية اللغوية لكلمتَي الثقافة والمثقّف، نلمسه في شيوع هاتين الكلمتَين في الخطابات الإسلاميّة، بشكلٍ يفيد الرضى وعدم الحرج أو الممانعة.

الأمر الذي يعني أنَّ القصد من مناقشة هذه الإشكاليّة ليس إحلال لفظ العالِم مكان لفظ المثقّف، ولا إحلال مفهوم العلم مكان مفهوم وثقافة، وإنّما نريد الكشف عن أنّ المنظور الإسلامي جاء بمفهوم يتضمّن من الدلائل والوظائف والعلائق، ما يناظر تلك التي حاول المثقّف أن يصوّرها ويعبّر عنها من داخل مرجعيّة الفكر الأوروبي، لكن من دون التطابق والتماثل الكلّي والتام بين المفهومين.

وما يلفت النظر لهذه الإشكالية، أنَّ مثقف العالم العربي والإسلامي في الوقت الذي حاول فيه أن ينتسب إلى المفهوم الذي نقله من الثقافة الأوربية، تنكَّر من جهة أخرى، إلى المفهوم الذي جاء من الثقافة الإسلامية، وتعامل معه بتهميش وتجاهل وتغافل.

حصل ذلك مع ما يحيط بمفهوم المثقّف من التباسات وغموض، وهذا ما كشف عنه بوضوح كبير الدكتور الجابري، الذي يرى أنَّ هذا المفهوم يعاني من غربة في البيئة العربية والإسلامية، الغربة التي من الصعب فهمها وتفسيرها، خاصة مع هذا الزمن الطويل في التعاطي الثقافي والأدبي واللغوي الواسع مع هذا المفهوم، الأمر الذي يستدعي إعادة النظر وتحرير هذا المفهوم من غربته وضبابيّته.

وفي نصٍّ مهمّ وطويل يقول الجابري: «لاحظنا أنّ مفهوم المثقّف مفهوم ضبابيّ في الخطاب العربي المعاصر، على رغم رواجه الواسع، إذ هو لا يُشير إلى شيء محدَّد، ولا يُحيل إلى نموذج معيّن، ولا يرتبط بمرجعيّة واضحة في الثقافة العربيّة الماضية والحاضرة، وذلك لأنّه بقي على الرَّغم من استعماله الواسع، يفتقد إلى التَّبْيِئة الصحيحة داخل الثقافة العربية الإسلامية. وهكذا بقي الإنسان العربي الذي يُوصَف بأنّه مثقّف، ويُتحدّث عنه بوصفه كذلك، لا يتعرّف إلى نفسه بوضوح، لا يعرف لماذا يُوصف بذلك الوصف، ولا يدري هل يقبله أو لا يقبله. ذلك لأنَّ هذا المفهوم قد نُقل إلى العربية من الثقافة الأوروبية، عبر ترجمة ناجحة من دون شكّ، ولكنّه لم تتمّ تَبْيِئَته بالصورة التي تمنحه مرجعيّة محدّدة في فضائنا الثقافي، فبقي غريباً على رغم انتشاره الواسع. فالذين يستعملونه عن علم، وهم قلّة، ينشدّون إلى مرجعيّته الأوروبية ويعطونه معنى من هناك في خطابهم العربي، وهو معنى غريب عن الفضاء الثقافي العربي، لكونه يرتبط بظروف تاريخيّة تقع خارج التاريخ العربي. أما الذين يستعملونه عن غير علم، فالغالب أنّ ما يتصوّرونه من هذا المفهوم لا يتجاوز حروف (ث. ق. ف)، بمعنى أنَّ الصورة الكتابيّة والصوتيّة لـ(مثقّف) هي الشيء الوحيد الملموس الذي يرتبطون به عند استعمالهم هذا اللفظ»[1].

هذا الكلام من الجابري ليس سهلاً أو عادياً، ولا أظنّ أنّه يلقى قبولاً أو تقبّلاً عند الذين ينتسبون إلى هذا اللفظ أو هذا المفهوم، فالجابري بهذا الكلام يكون قد وجَّه ضربةً قاسية لمفهوم المثقّف.

وليست المشكلة في كون هذا المفهوم يفتقد التَّبْيِئة الصحيحة داخل الثقافة العربيّة الإسلاميّة، وهي التَّبيِئة التي لم يستطِع الجابري نفسه أن يُنجزها، وكلّ ما

---

(١) محمد عابد الجابري، المثقّفون في الحضارة العربية...، مصدر سابق، ص١٤.

حقّقه أنّه عرض رأيه في هذا الموضوع، ولفت النظر إلى ما يحيط به من إشكاليّات والتباسات، وبدل أن يؤصّل مفهوم المثقّف من داخل الثقافة الإسلامية، وحسب معطياتها وإجراءاتها ونظمها ومناهجها وآليّاتها وتراثها، لم يستطع أن يتجاوز مرجعيّة الفكر الأوروبي، التي ظلّ يرجع إليها، ويصف طريقها بالملكيّة التي تقود إلى الظاهرة نفسها في الحضارة العربية[1].

والملاحظ أنَّ الجابري كما يظهر، لم يُعْطِ لنفسه مجالاً للبحث عما إذا كانت الحضارة الإسلامية قد جاءت بمفهوم خاصّ بها، من داخل مرجعيّتها الفكرية، ونظامها اللغوي واللساني، وما إذا كانت قد تعاملت مع مثل ذلك المفهوم في بيئتها وجغرافيّتها وتاريخها، والذي نعرفه أنَّ الحضارة الإسلامية قد تعاملت مع مفهوم، من الممكن أن يكون معبّراً في دلائله ومضامينه ومكوّناته عن مفهوم المثقّف، وهو مفهوم العالم نسبة إلى العلم.

ولم يفسِّر لنا الجابري عدم اهتمامه وتطرّقه لهذا المفهوم، في حين كان من المفترض منه، وهو يبحث في هذا الموضوع، أن يلتفت إلى أنَّ حضارة كالحضارة الإسلامية، في عراقتها وعطائها وتقدّمها، وفي ارتباطها الشديد بالعلم، لا يُعقل أن لا تقدِّم مفهوماً ذا علاقة وثيقة بالعلم والمعرفة والفكر والعقل، وهي حضارة ﴿اقْرَأْ﴾، وحضارة ﴿وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾[القلم: ١]، وحضارة ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾[الكهف: ١١٤]، وحضارة ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الذِينَ يَعْلَمُونَ وَالذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾[الزمر: ٩]، وحضارة ﴿يَرْفَعِ اللهُ الذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾[المجادلة: ١١].

هذا ما لم يُجبنا عليه الجابري، ولم يُقدِّم لنا تفسيراً حول هذه الإشكاليّة.

وإذا كان المنهج الذي اختاره الجابري لنفسه، واصطلح على تسميته التأصيل

---

(١) محمد عابد الجابري، المصدر نفسه، ص٣٣.

الثقافي للمفاهيم الحديثة، وهي المنهجيّة التي اعتبرها من الأمور التي بقيت تنقص الفكر العربي الحديث، وقد حان الوقت كما يقول: لـ«الانكباب على التأصيل الثقافي لقيم الحداثة المعاصرة التي تفرض نفسها اليوم كقيم إنسانية كلّية ـ عالمية، وذلك بربطها بما قد يكون في تراثنا من أشباه لها ونظائر، إعادة بناء هذه بطريقة تجعل منها مرجعيّة للحداثة عندنا، إنّها استراتيجيّة التجديد من الداخل، تجديد ثقافتنا من داخلها»[1].

هذه المنهجيّة التي اختارها الجابري، لم تَسْلَم من النَّقد والاعتراض، كما أوضح ذلك بنفسه، في سياق دفاعه عن منهجه وطريقته في البحث، وفي ردّه على الاعتراضات الموجَّهة إليه.

وهناك منهجيّة أخرى، وهي البحث في تراثنا عن مفاهيم وقيم، وإعطاؤها مضامين حديثة ومعاصرة، تكسبها حيويّة وفعاليّة في واقعنا، وفي العصر الذي نعيشه. وقيمة هذا النَّسَق من المفاهيم أنّها تأتي من داخل حضارتنا وبيئتنا ومنجزنا وثقافتنا وتاريخنا وتراثنا، وليست هناك مشكلة في التعامل معها، ولا اغتراب، ولا ضبابيّة، وهذا هو الذي يحقّق لنا تجديد ثقافتنا من داخلها.

وإذا أردنا أن نتأمّل في لفظة العالم، وهو اللفظ الذي نشأ وتكوَّن داخل ثقافتنا وحضارتنا، فإنَّ هذا اللفظ في تجريده، يُطلق على الإنسان الذي اكتسب تكويناً من العلم، بشكلٍ يلازمه هذا الوصف، ويظهر على تفكيره ومواقفه وسلوكه، ويلتزم بالأدوار والوظائف والعلائق التي يفرضها عليه هذا التكوين العلمي.

ولا شكّ أنّ نسبة الإنسان إلى العلم هي أعمق وأوضح من نسبته للثقافة، لأنَّ أعظم صفة يتّصف بها الإنسان هي صفة العلم، وهي الصفة التي أبرزها الله تعالى عند خلقه لآدم، وميّزه بها، قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى

(١) محمد عابد الجابري، المثقّفون في الحضارة العربية...، ص١٦.

﴿الْمَلائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[البقرة: ٣١].

وقد توقّف المفسّرون كثيراً، قديماً وحديثاً، عند كلمة الأسماء التي علّمها لآدم، وتعدَّدت الآراء وتباينت حولها، والتقت بعض هذه الآراء وتقاربت في أنّ المقصود من الأسماء هي العلوم، لأنّ المعارف والتصوّرات والحقائق في مراحل تكوّنها وأطوارها لا تأخذ صفة العلم، إلا إذا وصلت مرحلة أصبح بالإمكان إطلاق الاسم عليها، ويكون الاسم تعبيراً عن العلم ويُعرف به، وعن طريق الاسم نعرف حدّ العلم وأوصافه وعلائقه، ولهذا فإنّنا نعرف كلّ العلوم بأسمائها، فنقول علم الطبّ والهندسة، والفيزياء والكيمياء، والمنطق والاقتصاد، وهكذا في كلِّ العلوم، ومن خلال كلِّ اسم نعرف ماهيّة ونوعيّة وصفة كلّ علم؛ فليس هنالك علم بغير اسم.

وبعدما شرح الشيخ الفضل بن الحسن الطبرسي (٤٥٨ ـ ٥٤٨هـ/ ١٠٣٧ ـ ١١٢٧م) معاني متعدّدة لكلمة الأسماء، خلص في جملتها إلى القول: «وجميع ما يتعلَّق بعمارة الدين والدنيا، عن ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير وأكثر المتأخرين»[١].

وهذا الرأي له علاقة وثيقة بمفهوم الاستخلاف، الذي كان محور النقاش بين الله تعالى وبين الملائكة، كما له علاقة بالعلوم التي هي طرائق عمارة الدين والدنيا.

وهنا نقف على فكرة جديدة حول العلاقة بين ﴿وَعَلَمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلهَا﴾ وآدم، أولُ خلق الله من البشر، وبين ﴿اقْرَأْ﴾، وهي أوّل كلمة نزلت من القرآن الكريم، فمن خلال ﴿اقْرَأْ﴾ يصل الإنسان إلى تلك الأسماء التي علَّمها الله تعالى لآدم، الذي يرمز إلى كلّي الإنسان، وبتلك الأسماء يتعرّف الإنسان على

---

(١) الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت: دار مكتبة الحياة، ج١، ص١٦٨.

عناصر وشرائط عمارة الدين والدنيا.

ولكي نقترب من معرفة مفهوم العالم الذي ينسبه الدين إلى العلم، لا بدّ أن نحدّد أولاً المنظور الذي يعطيه الإسلام للعلم، وفي هذا الجانب نحتاج إلى أن نتوقّف أمام إشكاليّتين:

الأولى: من الداخل الإسلامي، وهي إشكالية العلم بين المفهوم الخاص والمفهوم العام.

الثانية: من الخارج الإسلامي، وهي إشكالية الفصل بين مفهوم العلم ومفهوم الثقافة التي كوّنها الفكر الأوروبي.

العلم بين المفهوم العام والمفهوم الخاص

عالج هذه الإشكالية الدكتور مهدي كلشني، أستاذ مادة الفيزياء بجامعة شريف، ورئيس قسم العلوم بأكاديمية العلوم في إيران، في كتابه (القرآن ومعرفة الطبيعة)، إذ طرح سؤالاً اعتبره: «السؤال المطروح منذ القدم ـ و ـ هو: ترى أيّ علم هذا الذي يدعو إليه الإسلام؟ هل هناك علم أو علوم معيّنة، أو لا تُوجد أيّة حدود للعلم بنظر الإسلام؟

إنَّ عدداً من علماء الإسلام يركِّزون على معارف دينيّة خاصة، فيما لا يُولُون العلوم الأخرى أهمّية، ويعتبرونها ضرورية إلاّ إذا احتاج إليها المجتمع، وساعدت على سدّ نواقصه. لكن الإسلام، والحقّ يُقال، لو كان يهتمّ بعلم خاص لكان الرسول الكريم (صلى الله عليه وآله) قد صرَّح بذلك. إضافةً إلى ذلك، يمكن الاستفادة من القرآن والسنّة في إثبات أنَّ العلم الذي يعنيه الإسلام واسعٌ لا حدّ له»[1].

---

(١) مهدي كلشني، القرآن ومعرفة الطبيعة، ترجمة: الشيخ محمد علي التسخيري، طهران: منظمة الإعلام الإسلامي،

وقد استشهد كلشني على كلامه، بحديث مرويّ عن الإمام جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام)، مخاطباً المفضّل بن عمر، يؤكِّد فيه سعة العلم وشموليّته في منظور الإسلام، يقول الإمام الصادق(عليه السلام): **«فكّر يا مفضل، فيما أُعطي الإنسان علمه وما منع، فإنّه أُعطي علم جميع ما فيه صلاح دينه ودنياه. فما فيه صلاح دينه معرفة الخالق تبارك وتعالى بالدلائل والشواهد القائمة في الخلق، ومعرفة الواجب عليه من العدل على الناس كافّة، وبرّ الوالدين، وأداء الأمانة، ومواساة أهل الخلّة، وأشباه ذلك ممّا قد توجد معرفته والإقرار والاعتراف به في الطبع والفطرة من كلِّ أمة موافقة أو مخالفة. وكذلك أُعطي علم ما فيه صلاح دنياه، كالزراعة، والغراس، واستخراج الأرضين، واقتناء الأغنام والأنعام، واستنباط المياه، ومعرفة العقاقير التي يُستشفى بها من ضروب الأسقام، والمعادن التي يستخرج منها أنواع الجواهر، وركوب السفن والغوص في البحر، وضروب الحيل في صيد الوحش والطير والحيتان، والتصرّف في الصناعات، ووجوه المتاجر والمكاسب، وغير ذلك ممّا يطول شرحه ويكثر تعداده، ممّا فيه صلاح أمره في هذه الدار، فأُعطي علم ما يصلح به دينه ودنياه، ومُنع ما سوى ذلك ممّا ليس في شأنه ولا طاقته أن يعلم، كعلم الغيب وما هو كائن وبعض ما قد كان... فانظر كيف أُعطي الإنسان علم جميع ما يحتاج إليه لدينه ودنياه، وحجب عنه ما سوى ذلك ليعرف قدره ونقصه. وكلا الأمرين فيهما صلاحه...»**[1].

ويختم كلشني كلامه بقوله فـ«الإسلام لا يضع حدوداً للعلم، لكنّه في الوقت ذاته يدعو المسلمين إلى البحث عن العلوم المفيدة والنافعة فقط»[2].

١٩٨٥م، ص٣٤؛ وقد حصل المؤلف على جائزة تقديرية في إيران على هذا الكتاب، كما نال جائزة عالمية على أبحاثه في مجال العلم والدين.

(١) مهدي كلشني، المصدر نفسه، ص٣٤ ـ ٣٥.

(٢) مهدي كلشني، المصدر نفسه، ص٣٥.

كما يمكن الاستفادة من إطلاقات كلمة العلم التي وردت في القرآن والسُّنّة، وعدم تقييدها أو تخصيصها، على عموميّة العلم وشموليّته، وإذا كان هناك تراتب بين العلوم، كما بحث ذلك العلماء قديماً، واعتبروا علم التوحيد في مقدِّمة هذه العلوم، فإنّ هذا التراتب لا يعني بالتأكيد تقييد العلم أو تخصيصه، وعدم اشتماله على أقسام أخرى.

والحقيقة أنَّ الإسلام جاء بنظرةٍ للعلم، لم نرتقِ إليها نحن المسلمين في سعتها وأفقها وقيمتها وعظمتها، ومَن يطَّلع على كتاب العلم في مقدمة موسوعات الأحاديث الدينيّة، يكتشف أسرار وكنوز حضارة عالم الإسلام، التي نظر إليها العالم بإعجاب واحترام وتقدير في زمن ازدهارها، أمّا في هذا الزمن فنكتشف مدى البُعد الذي يفصلنا عن تلك النَّظرة، ومدى التخلّف الشامل والمستعصي الذي أصابنا، مقارنة بقيمة العلم ومكانته في عالم الإسلام.

نخلص من هذه الإشكالية، إلى أنَّ العلم في المنظور الإسلامي له صفة العموم والشمول، ولا ينحصر أو يتضيَّق إلا فيما هو نافع ومفيد.

بين العلم والثقافة

أما الإشكاليّة الثانية، والتي أثارها الفكر الأوروبي، وما يزال يعبِّر عنها إلى هذا الوقت، وكشفت عن تحوّلٍ نوعيّ وحاسم مرَّ به الفكر الأوروبي حينما توجّه بأنظاره نحو عالم الطبيعة، وبذل جهداً كبيراً في دراستها، ووظَّف طاقاته العلميّة لهذا الغرض، وتمثّلت هذه الإشكالية في التحوّل الذي نقل الفكر الأوروبي من التعامل مع العالم الخارجي كموضوع مفهومي وإدراكي يتحدّد في عالم الذهن ـ كالذي عبّرت عنه وتمثّلته الفلسفات اليونانية قديماً، وأفرطت في المعرفة التجريدية، وأعطت القيمة العليا لعالم الذهن ـ إلى التعامل مع العالم الخارجي

كموضوع حسّي يتحدّد في عالم الطبيعة، وهو الحقل الذي تشكّلت منه بنية ونظام الفكر الأوروبي الحديث.

وبذلك حصل الفصل المنهجيّ والتقني والموضوعي بين العلم والثقافة، فأصبح العلم موضوعه عالم الطبيعة ومنهجه التجربة، وحقله الرئيسي الفيزياء والرياضيّات والعلوم الطبيعيّة، بشكلٍ عام، أمّا الثقافة فأصبح موضوعها عالم الإنسان والمجتمع، ومناهجها وحقولها العلوم الإنسانية والاجتماعية.

وفي ساحة الفكر الأوروبي حصل جدل واسع حول العلاقة بين هذين الحقلَيْن من العلوم، وذلك بعد التقدّم الكبير الذي حصل في حقل العلوم الطبيعيّة، فقد حاول أصحاب هذا الحقل احتكار صفة العلم وسَلْبها عن أيِّ حقلٍ آخر، بما في ذلك حقل العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، التي كانت تصنّف على حقل الأدب وليس العلم. كما كان يُراد فرض منهج العلوم الطبيعية على العلوم الاجتماعية لإعطائها صفة العلم المنهجي الجازم كما يتذرّع.

وهذا ما كشف عنه الفيلسوف الإيطالي جيامباتيستا فيكو (١٦٦٨ ـ ١٧٤٤م)، المدافع عن علم التاريخ، في مخالفته للفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠م)، المدافع عن علم الرياضيات، ومحاولة فرضه على العلوم كافة، باعتباره النموذج الأسمى للعلم في ضبطه ودقّته ويقينيّته، فقد انتقد فيكو ما ذهب إليه ديكارت، لكن في الأخير تغلّبت وجهة نظر ديكارت، واصطبغت بها الفلسفة الأوروبية الحديثة، التي أهملت فيكو، وتغافلت عن أفكاره تقريباً.

وقد حدّد الفكر الأوروبي مفارقات بين العلم والثقافة، عمّقت الفصل وباعدت بينهما، فأعطيت للعلم معايير القياس الكمّي، والحياد التامّ، والموضوعيّة الصارمة، والسيطرة على الظواهر، وانتخابها وقبولها التجريب، وإمكانيّة التكرار والقياس عليها، والتعامل مع قوانين تقبل الثبات والاطراد، وكلّ ما تَصْدُق عليه

هذه المواصفات والمعايير فهو ينتمي إلى حقل العلم. أمّا الثقافة فلها معايير القياس الكيفي، والعناصر النسبيّة والمتغيّرة، والحياد غير التام، والموضوعيّة غير الصارمة، والنتائج التي تفتقد خاصية الجزم والقطع والثبات.

وظهر في ساحة الفكر الأوروبي مَنْ يوجّه نقده للثقافة ويدافع عن العلم، وبين مَنْ يوجّه نقده للعلم ويدافع عن الثقافة. ففي سنة ١٩٥٢م طرح فيلسوف الوجوديّة الألماني مارتن هيدغر (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦م)، مقولة «إنّ العلم لا يفكّر»، وذلك في محاضرة ألقاها بجامعة فريبورغ وأعاد تكرارها في كتاباته ومؤلّفاته.

وما يقصده هيدغر من هذه المقولة، أنَّ العلم الذي يحكمه القانون بشكلٍ صارم، ولا يستطيع الخروج عن قواعده، ولا يتحرّك إلا وفق ضوابط تهيمن عليه، بشكلٍ تضبط بدايته ونهايته، فالعلم بهذا الجبر القانوني لا يفكّر، بخلاف الفلسفة والثقافة اللتَيْن من خاصيتهما ومادّتهما الفكر والتفكّر.

هذا التميز وما ترتّب عليه من فصل وتباعد بين العلم والثقافة، على مستوى المنهج والموضوع، ترك أَثَره على تسمية العالم من جهة، وعلى تسمية المثقّف من جهة أخرى، فأصبحت تسمية العالم تُطلق على المشتغلين بتمكّن ومهارة في العلوم الطبيعيّة، وتسمية المثقّف تُطلق على المشتغلين في حقول الفكر والثقافة والفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، وإن كان يقال، حتى في هذه الحقول، عالم اقتصاد، وعالم اجتماع، وعالم تاريخ... إلخ، لكن ليس بالجزم الذي يُعطى لها في حقول العلوم الطبيعيّة.

وحتى تسمية العالم التي تُعطى في الحقول الأدبيّة والاجتماعيّة، لم يقتصر عليها بعد أن دخلت عليها تسميات أخرى، مثل الباحث أو المفكّر أو الأديب، أو التسميات التي ترتبط بكلِّ حقلٍ منفرد، كالاجتماعي، أو الاقتصادي، أو الإعلامي، أو التربوي، وهكذا في الحقول والميادين الأخرى، التي تتعدّد معها التسميات.

وأصبح هذا التمييز شائعاً ومتداولاً في الأوساط الأكاديميّة والثقافيّة، ومقبولاً على نطاق عام، وذلك لغرض التمييز المنهجي والمعياري بين العلم في حقوله الطبيعيّة، والثقافة في حقولها الاجتماعيّة والإنسانيّة.

مع ذلك، فهذا التمييز النِّسبي والمعياري والمنهجي لا نستطيع أن نوجّه به لفظ العلم كما جاء في النصّ الديني، ولا مفهوم العلم حسب المنظور الإسلامي، بصورة نتوقّف فيها عن استعمال هذا اللفظ في غير الحقول والميادين الطبيعية والتطبيقية، ونصرفه كمفهوم خارج هذا النطاق.

وهنا نتساءل: هل إنّ لفظ العلم ومفهومه، كما ورد في النصّ الديني، يُراد به العلم أم الثقافة، وذلك حسب ما بينهما من تمايزٍ حقيقيّ أو اعتباريّ؟

وعند الفحص والنظر يمكن القول إنَّ العلم كما ورد في النصّ الديني، يُراد به مطلق العلم، وكلّ ما يَصْدُق عليه هذا الوصف أو هذا الاسم، لأنَّ العلم في أصله وذاته وجوهره لا يكون إلا خيراً وحسناً وفضيلة ونفعاً. أما التقسيم بين العلم النافع والعلم الضارّ، فهذا الضرر في حقيقته ليس من ذات العِلم بما هو علم، أو من أصله وجوهره، بل هو عارض وناشئ من الإنسان ذاته، بطريقته الخاطئة التي يتعامل بها مع العلم، وفي توجيهه وتوظيفه وتخطيطه السيّيء له، والتي تجلب الضرر.

والتقسيمات الأخرى للعلم، أو التراتب بين علم وآخر، فإنّها لا تمسّ ذات العلم، الذات الجوهرية التي من طبيعتها لا تقبل التجزئة والانقسام. فالعلم إمّا أن يكون عِلماً أو أن يكون أيّ شيء آخر غير العلم.

وهذه التقسيمات بصورة عامة، إنّما هي لضرورات منهجيّة، ولحاجات تتّصل بطبيعة الموضوعات الخارجيّة، كما إنّها أوصاف متعدّدة لماهيّة واحدة، فالعلم

له ماهيّة واحدة بأوصاف متعدّدة، وهكذا هي ضرورات وحاجات التراتب بين العلوم.

وحقيقة العلم هي الانكشاف، وظهور الحقائق كما هي، وصدقها وتطابقها مع الحقّ ومع السنن والقوانين في عالم الإنسان والحياة والكون.

وما نصل إليه أنَّ التقسيم بين العلم والثقافة، هو تقسيم لضرورات منهجيّة ومعياريّة، وهو انقسام في الموضوعات الخارجيّة التي تقبل الأوصاف المتعدّدة والمختلفة.

وهذا لا يعني بالتأكيد أنَّ العلم لا يحتوي على ثقافة، وأنَّ الثقافة لا تحتوي على علم، فالثقافة هي روح العلم، والعلم هو جسد الثقافة. والثقافة من دون علم، لا تصبح ثقافة، ولا قيمة لها ولا فائدة. كما أنَّ الثقافة ليست علماً كلّها، بالمعنى الاصطلاحي لكلمة العلم، أي إنّها ليست مجرّد قوانين وضوابط صارمة وجازمة. ولا يُراد من الثقافة أن تصبح كذلك، وليس من الصواب أن ندمج الثقافة في العلم، فالثقافة تفترق عن العلم في أنّها تقبل الصدق وتقبل الكذب، تصيب وتخطئ، توافق الحقّ وتجانبه، تطابق الواقع وتخالفه.

والعلم من دون ثقافة هو علم بِلا رؤية، وبِلا بصيرة، وبِلا روح، فالرؤية هي التي تحدّد اتّجاه العلم في أن يكون نافعاً أم ضارّاً، خيراً أم شرّاً. كما أنَّ العلم ليس ثقافة كلّه، وليس من الصواب أيضاً أن ندمج العلم في الثقافة، لأنّه يفترق عنها في كونه مبنيّاً على القطع والجزم والثبات والاطراد والقانون والحياد إلى غير ذلك.

وإذا كان الفكر الأوروبي استطاع أن يفرض اتّجاهاً معيّناً بربط العلم بالعلوم الطبيعيّة، فهذا لا ينبغي أن يفرض علينا استعمال كلمة العلم التي وردت في النصّ الديني في هذا الاتجاه، وحسب ذلك الفهم، أو ننصرف عنها لأنَّ هذه الكلمة أُعطيت

لها مضامين غير المضامين التي أعطاها الدين للعلم، أو لأنَّ لفظ العلم لا يُفهم منه إلاَّ تلك المضامين التي جاءت من الفكر الأوروبي باعتباره الفكر الأكثر هيمنة على العالم، والذي يقود حركة العلم في هذا العصر، فهذا بالتأكيد لا يدعونا إلى أن نتّخذ موقفاً من لفظ العلم في النصّ الديني، وفي المنظور الديني.

وكذلك بالنسبة لصفة أو تسمية العالِم، فلا يجوز أن نُخطئها ونغضّ النظر عنها لأنَّ مجالها قد تغيّر في الفكر المعاصر، وأصبحت تُطلق على المشتغلين في حقول العلوم الطبيعيّة، وليس من الضرورة أن نتقيّد باستعمالٍ واحد، وبفهمٍ واحد، ونمارس فرض أحادية المفهوم على مفاهيم الحضارات الأخرى. فقدْ نستعمل كلمة العلم ونقصد بها ما هو متعارف عليه في الفكر المعاصر، وقد نستعملها ونريد بها مضامينها، كما وردت في النصّ الديني، ولا ضرر في ذلك مع وجود القرائن اللفظيّة والسياقيّة الدالّة والمفسِّرة.

ولفظ العالِم هو من فِعْلِ اكتساب العلم، ويُطلق على من تلبَّس به صفةً أو اسماً، والعالِم هو الإنسان الذي يتقيّد بمعايير العلم في أحكامه ومواقفه وتفكيره وسلوكه، يقول كلمة الحق ويُعارض الباطل، يتمسّك بالعدل ويدعو إلى الخير، لا يأخذ بالظنّ الذي بعضه أثم بل يتبيّن الحقيقة حتى لا يصيب قوماً بجهالة، ولا يخرج من اليقين بالشكّ، يتواضع للحقيقة ولا يتسرّع في إعطاء الرأي، يتثبّت فيما يقول وفيما يسمع، يتشاور ولا يستبدّ، يجمع علوم الناس إلى علمه، وعقولهم إلى عقله.

فالعالِم هو الذي استفاد من العلم الذي اكتسبه، والذي ينسب نفسه إليه، ويُعرف العالم بالحلم لا بالغضب، وبالتواضع لا بالتكبّر، ويُعرف بالصفح والعفو والرحمة، لا بالقسوة والتعصّب والكراهيّة، يُعرف بإصلاح ذات البَيْن، لا بالنِّزاع والصدام ونشر الخلاف؛ وفي هذا الشأن وردت أحاديث شريفة كثيرة يمكن مراجعتها في مصادرها.

والحقيقة أنَّ صفة العالِم التي يُعطيها الدين للإنسان هي أعلى درجة، وأرفع مرتبة، وأكثر قيمة من صفة المثقّف، وهذا ما يتبادر إلى الذهن حينما يُقال عن إنسان إنّه عالم، وعن آخر إنّه مثقّف.

وكلّ ما يَصْدُق على المثقّف يَصْدُق على العالِم، والعنصر الأساسي والمشترك بينهما هو الارتباط بالمعرفة كسباً ونتاجاً وإبداعاً، وما تفرضه المعرفة من وظائف ومهام وأدوار على أصعدة المجتمع والأمة كافة؛ والتي تتأكّد بصورة أكبر في المنظور الإسلامي الذي من عناصر رؤيته للعلم أنّه ليس للكسب الذاتي، وإنّما هو حقّ ينبغي أن يُشاع وينشر.

وقد أكّد الفقهاء على عدم جواز احتباس العلم واحتكاره، وبقدر ما أكّد الإسلام على طلب العلم وتحصيله، أكّد أيضاً على نشره وإشاعته، واعتبر زكاة العلم نشره، وصور العلم النافع بأنّه ما ينفع الناس، وذمّ كاتم العِلْم بصورةٍ مشدّدة، وجاء عنه قوله تعالى: **﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنْ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُوْلَئِكَ يَلْعَنُهُمْ اللهُ وَيَلْعَنُهُمْ اللاَّعِنُونَ﴾**[البقرة: ١٥٩].

وقول رسول الله (صلى الله عليه وآله): «**مَنْ كَتَمَ عِلماً نافعاً عنده ألجمه الله يوم القيام بلجامٍ من نار**»[١].

وحين العودة إلى الأدبيّات العربية المعاصرة نجد اختلالاً في التعبير عن صورة العالِم الديني، في مقابل الدفاع عن صورة المثقّف الحديث، فقد صوّرت العالِم الديني بأنّه الذي يرتبط بالمعارف التراثيّة، في حين أنّ المثقّف هو الذي يرتبط بالمعارف الحديثة.

وهذا التصوير والتصنيف ليس موضوعيّاً ولا علميّاً، وإنّما جاء نتيجة ذهنية

(١) كنز العمال، مصدر سابق، خبر ٢٩١٤٢.

القطيعة والانغلاق، وما أفرزته البيئات المتشنِّجة من سجالات واحتجاجات وصدامات، على مستوى الأفكار والمناهج والتصوّرات.

وإلاّ فهل هناك تلازم بين العالِم الديني والمعارف التراثية أو التقليديّة أو القديمة، وبين المثقّف والمعارف الحديثة أو الجديدة أو المعاصرة، هذا الادّعاء ليس معقولاً، وليس من المنطق أن تفسَّر هذه القضية بهذا الشكل المتهافت.

وإذا وجدنا قدراً من هذا في الواقع، وأردنا أن نفسِّره موضوعيّاً، فإنّنا نُرجعه لأسباب ذات علاقة وثيقة بطبيعة المشكلة الحضارية التي أصابت عقل الإنسان المسلم، وسلبت منه القدرة على اكتساب المعاصرة، ومواكبة تقدّم العلم، وتطوّر حركة الزمن.

فليس شرطاً في العالِم الديني أن ينغلق على المعارف التراثية، كما ليس شرطاً على المثقّف أن يرتبط حصراً بالمعارف الحديثة. فهناك شريحة من العلماء نجد أنّ اطلاعهم ومعرفتهم بالمعارف الحديثة لا يقل كمّاً وكيفاً عن شرائح كبيرة من المثقّفين، وهذه الشريحة من العلماء آخذة في التزايد والاتّساع، ومن المرشّح أن تتنامى وتتصاعد وتُسجّل حضوراً قويّاً.

وإذا نظرنا إلى تأمّلات وآراء العلماء في القرون السابقة، حول الحديث المرويّ عن النبي (صلى الله عليه وآله): «**طلب العلم فريضة على كل مسلم**»، لتحديد العلم الذي طلبه فريضة، فإنّنا نتوصّل، من خلال بعض تلك الآراء، إلى أفكار في غاية الأهمّية والحيوية، تناقض ما يصوّره بعض المثقّفين العرب المعاصرين.

وقد فصّل الحديث عن هذه التأمّلات والآراء أبو حامد الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ/ ١٠٥٨ ـ ١١١١م)، في كتابه المعروف (إحياء علوم الدين)، وحسب

كلامه: «اختلف الناس في العلم الذي هو فرض على كلِّ مسلم، فتفرّقوا فيه أكثر من عشرين فرقة. وحاصله أنَّ كلَّ فريق نزّل الوجوب على العلم الذي هو بصدده، فقال المتكلّمون: هو علم الكلام، إذ به يدرك التوحيد ويعلم به ذات الله سبحانه وصفاته، وقال الفقهاء: هو علم الفقه إذ به تُعرف العبادات والحلال والحرام وما يُحرَّم من المعاملات وما يحلّ؛ وقال المفسّرون والمحدثون: هو علم الكتاب والسُّنّة، إذ بهما يتوصّل إلى العلوم كلّها...»[1].

والرأي الذي نريد أن نلفت النظر إليه، هو ما طرحه الشيخ نصير الدين الطوسي (٥٩٧ ـ ٦٧٢هـ/ ١٢٠٠ ـ ١٢٧٥م) في كتابه (آداب المتعلّمين)، إذ يرى أنّ «المراد هنا من العلم، أي من الحديث النبويّ المذكور، علم الحال، أيّ العلم المحتاج إليه في الحال، الموصول إلى النّفع في المآل، كما يُقال أفضل العلم علم الحال، وأفضل العمل حفظ المآل»[2].

هذا الرأي الذي طرحه الشيخ الطوسي هو في غاية الحداثة والمعاصرة، لتأكيده على الارتباط بما يسمّيه بعلم الحال، أي الاهتمام والارتباط بالعلم الذي يستجيب لمتطلّبات الحال، ويقدّر حاجات الواقع الراهنة، ومن المفترض أن يواكب هذا العلم ما يدخل على الحال من تبدّلات وتطوّرات وتغيّرات وتحوّلات، لأنَّ الحال كما هو واضح ليس ثابتاً أو جامداً، وإنّما هو متحرّك ومتغيّر ونسبيّ.

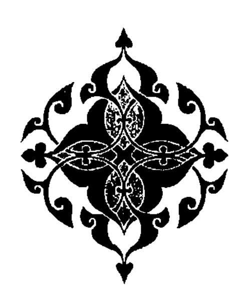
بقي أن نشير إلى ملاحظة سوف نفصّل الحديث عنها لاحقاً، وهي طبيعة النَّزعة النقدية التي يتبجّح بها المثقّف، فإنَّ الدين لا يسلب من العالم هذه النزعة،

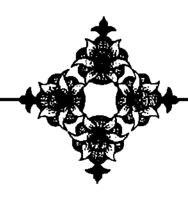
---

(١) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة، ج١، ص١٤؛ وأما رأي الشيخ الغزالي في العلم الذي طلبه فريضة فهو علم المعاملة، إذ قسم الغزالي العلم إلى علم معاملة وعلم مكاشفة، ويقصد بعلم المعاملة تلك التي كلف العبد العاقل العمل بها، وهي ثلاثة أمور: اعتقاد، وفعل، وترك.

(٢) نصير الدين الطوسي، آداب المتعلمين، تحقيق: يحيى الخشاب، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ص١١.

بل يفتح أمامه الطريق إلى ما هو أوسع من ذلك بكثير، وهو طريق الاجتهاد، في أن يكون مستنبطاً في حقل الشريعة الإسلامية، ويعطيه مساحة من حرّية التعبير والنّقد في إطار حدود العلم، بشكلٍ لا يخرج عن هذه الحدود، وهذا يعني أن يكون النَّقد علميّاً منضبطاً بالعلم وأحكامه ومعاييره ومنطقه. فالدين ينسجم كلّياً مع العلم في أصالته وحقيقته وجوهره.





الفصل الرابع
المثقّف ومرجعيّة الفكر الأوروبي

عندما حاول إدوارد سعيد أن يقدِّم رؤيته حول المثقّف، في كتابه (صور المثقّف)، استعان، بشكلٍ يكاد يكون كلّياً، بأدبيّات الفكر الأوروبي، وبالذات ببعض الأعمال المعروفة في حقل الأدب الروائي، وهو الحقل الذي أعطى لغة سعيد في الكتابة لون الشفافيّة، كما أنّه الحقل الذي برع فيه، باعتباره أستاذاً للأدب والأدب المقارن.

وهذه السمة هي من أكثر ما يميّز مؤلّفات سعيد، ويكسبها أهمّية في الغرب، كما في كتابيه (الاستشراق) الصادر سنة ١٩٧٨م، و(الثقافة الإمبرياليّة) الصادر سنة ١٩٩٧م في طبعته العربيّة، وهما من أهمّ مؤلّفاته، وأكثرها إثارة للجدل والسِّجال في الغرب.

ورغم أنَّ غرض سعيد من هذه المحاضرات، التي جمعها في ذلك الكتاب، أن يخاطب المجتمع الغربي، الذي يتوجّه إليه برنامج ريث، فإنّ هذا لا يبرّر بشكلٍ مطلَق الانغلاق على الأدبيّات الأوروبية، وفي نهاية المطاف توصّل سعيد إلى أنَّ المثقّف الحقيقي هو كائن علمانيّ[1]، وبهذه النتيجة الصارمة والنهائية ختم سعيد كتابه.

(١) إدوارد سعيد، صور المثقّف، ص١٢١.

وحينما حاول الجابري، إعادة بناء مفهوم المثقّف داخل الفكر العربي، فإنّه أسّس لهذا المفهوم من خلال المعنى الذي يُعطى له في الفكر الأوروبي، إذ يجد هناك مرجعيّته الأصليّة[1].

مع ذلك، فقد تحدَّث الجابري ناقداً ما أطلق عليه إشكاليّة (المثقّفون العرب ومسألة المرجعيّة)، التي بَحَثَها باهتمام في مقدّمة كتابه: (المثقّفون في الحضارة العربيّة)، وهذا النَّقد يرتدّ عليه أيضاً، لأنّه لم يتمكّن من معالجة مفهوم المثقّف، بعيداً عن هيمنة ومرجعيّة الفكر الأوروبي.

وما أراد الجابري الخروج منه وَقَعَ فيه، وكلّ المبرّرات التي وضعها لتأكيد طريقته ومنهجيّته في معالجة هذه القضية لم تَسْلَم من النّقد والاعتراض، من داخل الفكر العربي نفسه، إذ يُؤخَذ عليه قراءته للتراث الفكري العربي، من خلال توظيفه لمناهج ومفاهيم وتقنيّات الفكر الأوروبي.

الاعتراضات التي لم يتنكّر لها الجابري، بل حاول ردّها ونقدها، والدِّفاع عن منهجه ومبرّراته المعرفيّة، التي وجدها مناسِبة، لدفع ذلك الاعتراض الذي تكرّر توجيهه إليه، بصدد توظيف مفاهيم حديثة منقولة من الفكر الأوروبي بعد تبيئَتها، ومسألة المشروعيّة الإبستمولوجيّة في عملية نقل مفهوم من حقلٍ معرفي معيّن إلى حقلٍ معرفيّ آخر، بعيد عنه أفقيّاً، أي على مستوى تصنيف العلوم، وتمييز الحقول المعرفيّة بعضها عن بعضٍ، أو عموديّاً، على مستوى تحقيب المعرفة والعلوم إلى عصور معرفيّة، وأزمنة ثقافيّة... غير أنَّ كتّاباً آخرين ما لبثوا أن أخذوا يكرّرون الاعتراض نفسه[2].

وليس خافياً أنَّ النقد الذي يطرحه النّاقد اللبناني علي حرب حول المثقّف،

---

(١) محمد عابد الجابري، المثقّفون في الحضارة العربية...، مصدر سابق، ص١٠.

(٢) محمد عابد الجابري، المصدر نفسه، ص١٠ ـ ١١.

إنّما يجد مرجعيّته المفاهيميّة في مقولات الفيلسوف الفرنسي المعاصر ميشيل فوكو (١٩٢٦-١٩٨٤م)، ومنهجيّته التفكيكيّة، في تفكيك البنى الذهنيّة، والنظام المعرفي، ومقولات الخطاب، وقد عبّر حرب بوضوحٍ عن منهجه النقديّ من داخل هذه المرجعيّة، بقوله: «فلنهتمّ الآن بنقد علاقاتنا بأفكارنا، وتفكيك أبنيتنا الذهنيّة، ومؤسّساتنا المعرفيّة، لفضح ما يجعل ممارساتنا الفكريّة سلبيّة أو هامشيّة، عقيمة أو مدمّرة»[1].

وجميع الأسماء تقريباً، التي مرّ على ذِكرها (حرب) في كتابه (نقد المثقّف)، تعرَّض لها بالنقد، إلاّ واحداً منها هو (فوكو)؛ فحينما يأتي على ذكره يغيّر لغته معه من النقد إلى الدِّفاع، وتكرّر دفاعه عنه أمام النقد الذي ساقه الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس حول (فوكو) في نقده على فلسفة الأنوار.

والنَّقد المنهجيّ الذي يتّجه إليه (حرب)، أنَّ منهج التفكيك النقدي، بالشكل الذي عبَّر عنه فوكو، إذا كان يتوافق فرضاً مع الزمان الثقافي الأوروبي الذي عاصر الحداثة وما بعد الحداثة، والزمان الفرنسي بوجهٍ خاص، فإنَّ هذا الزمان يختلف قطعاً عن الزمان الثقافي العربي الذي لم يعاصر الحداثة وما بعد الحداثة، فهناك مسافات لا قياس بينهما، لكنّه المنهج الذي حاول (حرب) أن يطبِّقه في نقده على الفكر العربي، وظهر موغلاً في التفكيك، ومفرطاً في النقد إلى درجة القسوة.

وبوضوحٍ كبير، كَشَفَ المثقّف العربي عن ارتباطه بمرجعيّة الفكر الأوروبي، الفكر الذي كان حقلاً عند الكثيرين في التعليم، وتكويناً في المعرفة والثقافة، ومصدراً في البحث والكتابة إلى غير ذلك.

وأصدق مَن عبّر عن هذه الحقيقة بوضوحٍ تامّ، ومن قمّة الفكر العربي، هو

---

(١) علي حرب، نقد المثقّف، مصدر سابق، ص٩٢.

الدكتور زكي نجيب محمود في مقدِّمة كتابه (تجديد الفكر العربي)، متحدِّثاً عن حاله، التي يرمز بها عن حالة شريحة كبيرة من المثقّفين العرب، إذ يقول: «فهو واحد من ألوف المثقّفين العرب الذين فُتِحت عيونهم على فكرٍ أوروبي، قديم أو جديد، حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأنَّ ذلك هو الفكر الإنساني الذيّ لا فكر سواه، لأنَّ عيونهم لم تُفْتح على غيره لتراه، ولبثت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعواماً بعد أعوام، الفكر الأوروبي دراسته وهو طالب، والفكر الأوروبي تدريسه وهو أستاذ، والفكر الأوروبي مسلاّته كلّما أراد التسلية في أوقات الفراغ، وكانت أسماء الأعلام والمذاهب في التراث العربي لا تجيئه إلاّ أصداء مفكّكة متناثرة كالأشباح الغامضة، يلمحها وهي طافية على أسطر الكاتبين... ثم أخذته في أعوامه الأخيرة صحوة قلقة، فلقد فُوجِئ، وهو في أنضج سِنيّه، بأنَّ مشكلة المشكلات في حياتنا الثقافية الراهنة، ليست هي: كم أخذنا من ثقافات الغرب وكم ينبغي لنا أن نزيد»[1].

وما من اتّجاه أو فلسفة أو مذهب في الفكر الأوروبي، القديم منه أو الحديث، أو المعاصر، إلاّ وتجد مَنْ كان يتمثّله بصورةٍ من الصور في داخل الفكر العربي من المثقّفين، بلا أيّ غموض أو تستّر أو اعتراض، بل بنوع من الإشهار قد يصل إلى درجة التبجّح عند البعض؛ الظاهرة التي يصفها ويعلّلها الدكتور عبد الله العروي بقوله: «فالمثقّف العربي، بسبب تكوينه المجرّد، يميل إلى اعتناق أيّ مذهب يظهر في السوق، هذا ما عبّرت عنه بالانتقائية التي لا تمثّل ظاهرة انفتاح وتوازن، بقدر ما تشير إلى استقلال المثقّف عن مجتمعه، وعدم تأثيره فيه»[2].

ومن وجهٍ آخر، حاول المثقّف العربي أن يعبّر عن هذا الارتباط بمرجعيّة

---

(١) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢م، ص٥.

(٢) عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٤، ١٩٩٧م، ص١٧٦.

الفكر الأوروبي، ويميّز نفسه به من بين كل شرائح المجتمع في العالم العربي، بوصفه كما يقول الدكتور برهان غليون «التجسيد المباشر لعلم العصر المطلوب استيعابه، والتعبير عن التجدّد، وولادة شخصية بديلة من الشخصية السائدة اجتماعياً. إنّه كما يحلو له، رجل متفرّد له اتصال مباشر بعالَم الحداثة الفكريّ والماديّ، البعيد والقريب، والوظيفة الأساسيّة... هي نقل الخبرة والمعرفة والرؤية الجديدة، أي العمل كجسر بين المجتمع المحلّي المهمّش وبين العالم المتقدّم المسيطر... إنّه حامل المعرفة الفعّالة والمادية»[1].

المعرفة الفعّالة هذه التي يصفها غليون، كانت تحمل معها الفكر الأوروبي، بمنظومته القيميّة والأخلاقيّة والروحيّة، وما يحمله معه هذا الفكر إلى المجتمعات العربيّة والإسلاميّة من مكوّنات التغريب والعلمنة، والاصطدام بالدين، والقطيعة مع الجذور والتراث والتاريخ، والتشكيك بالهوية وتأزيمها.

فما ينزع إليه المثقّف العربي، كما يضيف غليون «منذ ولادته في القرن التاسع عشر، هو اعتبار نفسه جزءاً لا يتجزّأ من مشروع الحداثة الجديدة، ويتصرّف باعتباره الممثّل الطبيعي والعضوي للأمّة البديلة أو المتجدّدة، وطليعة من طلائعها المتقدّمة (...)، فقد جسّدوا، أي المثقّفين العرب، تلك الفئة الاجتماعية التي توهّجت واتّقد ذهنها بقوّة، بمجرّد احتكاكها بثقافة العالم الحديث الأوروبي، ومكتسباته التاريخيّة، والتقنيّة، والعلميّة، والسياسيّة، وكان لهذه الفئة الفضل الأكبر في دفع المجتمعات إلى القطيعة مع العقائديّات الاجتماعيّة، القديمة والسائدة، وإدخال أنماط المعرفة الحديثة التي سوف تعمل عمل الخميرة في نسيج هذه المجتمعات العقيم أو المستنفد»[2].

---

(١) مجموعة كتاب، المثقّف العربي: همومه وعطاؤه، مصدر سابق، ص٩٢.

(٢) مجموعة كتاب، المصدر نفسه، ص٨٨ ـ ٩٠.

هذه هي الصورة التي كان يحلم بها المثقّف العربي، ويحلو له أن يعبّر عنها ويتمثّلها، لكنّه أصبح اليوم أكثر مَن يشكّك فيها تجاه نفسه بالذات، نتيجة للإحباط الذي أصابه، وبسبب الواقع الاجتماعي والسياسي الذي يستعصي عليه، والنظام البيروقراطي الذي يحاصره ويشلّ من قدراته، وهكذا بسبب المجتمع الذي انفضّ عنه وقطع صِلته به.

فتجد أنَّ واحداً من هؤلاء، وهو الدكتور علي أومليل، يرفع صوته منبّهاً وناقداً بقوله: «ألم يَئِن الأوان لتغيير هذه الصورة التي رَسَمها المثقّفون العرب لأنفسهم، والآتية من عالم غير عالمهم، بل عالم أوروبا القرن الثامن عشر التي نشأ فيها نموذج المثقّف الشموليّ، ذي الهالة التي يضفيها على نفسه، ويضفيها على المجتمع، المثقّف ضمير الأمّة والإنسانيّة، والعارف بالحقيقة، ومجدّد الأفكار والأذواق، ورائد عملية التغيير والتقدّم؟»[1].

وفي الوقت الذي كان فيه المثقّف العربي، يتباهى بارتباطه بمرجعيّة الفكر الأوروبي، وما يصوّره لنفسه من خلال هذا الارتباط، كان في المقابل يقدّم صورة مشوّهة وسلبيّة، لا تخلو من إسقاطٍ مجحف، وتعميم وإطلاق، لشخصيّة العالِم أو الشيخ أو الفقيه، وذلك باعتبار أنَّ المثقّف هو البديل الحديث والمتقدّم عن هؤلاء، والنقيض لهم تماماً في نظره.

فبعد أن يتحدّث الدكتور غليون عن تشابه وظيفة المثقّفين في جميع النظم المدنيّة، الوظيفة التي تختلف عمّا كانت عليه في النُّظم التقليديّة السابقة، يأتي ويقول: «هذا يعني أنّه لا توجد هناك علاقات كبيرة بين هذا المثقّف، وما عرفته المجتمعات التقليديّة من تكتّلات مشابِهة، وما كانت تُطلِق عليه الأدبيّات العربيّة الكلاسيكيّة اسم أصحاب القلم. وبالتالي ليس من الممكن القول إنّ المثقّف

---

(١) مجموعة كتاب، المصدر نفسه، ص١٤٥.

الحديث الذي وُلد في المجتمعات العربية المعاصرة، هو السليل الطبيعي للكاتب أو للفقيه التقليدي، ولكنّه بالعكس من ذلك تماماً، النقيض المباشر له»[١].

وحين يريد غليون أن يميِّز المثقّف عن غيره من النماذج الاجتماعية، يقول: «فمن أهمّ العناصر التي تميّز في الحقل الثقافي العربي مفهوم المثقّف، وتحدّد دوره وموقعه في نظر الرأي العام بالمقارنة بغيره من النماذج الاجتماعيّة، بما في ذلك فئات العلماء والفقهاء والمتصوّفة، وبقيّة المريدين أو المتعاملين بالقيم والأفكار والمعارف»[٢].

بعد ذلك يحدّد غليون عنصرَيْن رئيسيَّيْن يرتبطان بهذه الصورة، هما الدرجة العلميّة العليا، والمعرفة الحديثة.

لقد كان الفكر العربي متأثِّراً بتلك القطيعة وذلك التناقض بين المثقّف والفقيه أو غيرها من التسميات الأخرى، بسبب طبيعة التكوين التاريخي لمفهوم المثقّف في التجربة الأوروبية، فعبارة المثقّف، كما يذهب علي أومليل «كلمة مستحدثة في العربية، وضعت لتترجم كلمة intellectuel، والتي هي حديثة في اللغات الأجنبية، والتي ترجع إلى نهاية القرن الماضي، وقبلها استعملت كلمة الأديب gens de lettres ثم كلمة الكاتب ecrivain، وكلّها تدلّ على ظهور المثقّف بمعناه الحديث، الذي اختلف في معارفه وعقليّته وذوقه ووضعه داخل المجتمع، عن فقيه القرون الوسطى "le clerc"»[٣].

وحين يحاول (أومليل) أن يفسِّر عَجْز المثقّف العربي عن اكتساب سلطته

---

(١) مجموعة كتاب، المصدر نفسه، ص٨٧.

(٢) مجموعة كتاب، المصدر نفسه، ص٩١.

(٣) مجموعة كتاب، المصدر نفسه، ص١٤٤.

الفكرية، يربط هذا العجز بما يسمّيه بسلطة الفقهاء الراسخة والمتوارثة، وحسب قوله: «إنّ هذا هو الذي يفسّر عجز المثقّف العربي، حامل قيم الحداثة وأفكارها، عن أن يكتسب سلطة فكرية في مجتمعاتنا، خصوصاً تجاه سلطة راسخة ومتوارثة، هي سلطة الفقهاء، بل إنَّ فقهاء جُدُداً قد ظهروا ليصبحوا قادة الرأي لدى ما يُسمّى بالجماعات الأصولية، وكثيراً ما يجد المثقّفون أنفسهم اليوم بين مطرقة هؤلاء، وسندان السلطة»[1].

أما عن التشويه والتصوير السيّىء، فنلحظه في كلام الدكتور أركون، وهو يتحدّث بتعميمٍ عن العصور التي يطلق عليها السكولاستيكية التي راح ينتصر فيها، نمطان من العلماء، ويسودان طيلة هذه العصور، وهذان النمطان حسب قوله هما: «نمط الفقيه الذي يحفظ عن ظهر قلب، ويعيد إنتاج الكتب المدرسية للفقه دون أيّ ابتكار أو تجديد عقليّ، وكانت هذه الكتب المدرسية موجّهة لتدريب رجال القضاء وتكوينهم؛ ثم نمط الشيخ أو المرابط بحسب لغة أهل المغرب. وهذا الأخير يكتفي بكونه الرجل الوحيد الذي يعرف أن يقرأ ويكتب من بين السكّان الأمّيين في القرية، وهو الوحيد الذي يعرف أن يكتب تعويذة أو حجاباً، ويشرف على تنشيط جمعية دينية من المؤمنين، ويؤدّي الصلوات الشعائريّة، ويسهر على الحفاظ على الحدِّ الأدنى من التواصل مع الفرائض القانونيّة للإسلام»[2].

وكان من أثر هذا الوضع في نظر أركون، أنْ راحت المجتمعات العربيّة والإسلاميّة تدخل فيما يدعوه بالسياج الدوغماتي المغلَق[3].

---

(١) مجموعة كتاب، المصدر نفسه، ص١٤٨.

(٢) محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص٨.

(٣) هذه العبارة من أركون، وما يكتنفها من غموض، يصفها ويعلق عليها هاشم صالح في ترجمته للكتاب بقوله: «هكذا شئت أن أترجم هذا المصطلح المركزي والحاسم في دراسة أركون la cloture dogmatique. كان يمكنني أن أقول: السياج العقائدي المغلق وليس الدوغماتي، ولكني أعتقد أن هذه الكلمة قد دخلت في نسيج اللغة

أركون الذي يقول هذا الكلام، يأتي في مكان آخر من الكتاب نفسه، ويتحدّث عن صورة مغايرة لدرجة التناقض، حين يتحدَّث عن البرهنة على مدى التقلّص والافتقار الذي أصاب الساحة الثقافيّة العربيّة والإسلامية مؤخّراً، فيؤكّد كيف أنّ العلماء في القرون السابقة قدّموا أعمالاً في علوم مختلفة لم يرتقِ إلى مستواها العلميّ ما يُقدَّم في هذه العلوم اليوم، وحسب قوله: «فإذا ما تصفّحنا عناوين الكتب التي نُشرت في اللغة العربية، خلال العامَيْن الماضِيَيْن، وجدنا شبه غيابٍ كامل لأيِّ كتاب في علم الأخلاق من مستوى كتاب (مسكويه) «تهذيب الأخلاق»، القرن الرابع الهجري ـ العاشر الميلادي؛ ولاحظنا شبه غيابٍ كامل لأيِّ كتاب في علم اللّاهوت أو الكلام أو التيولوجيا من مستوى كتاب «المغني» للقاضي عبد الجبار، أو من مستوى «مقالات الإسلاميين» للأشعري؛ ولاحظنا شبه غياب كامل لأيّ كتاب في فلسفة القانون من مستوى كتاب «الموافقات» للشاطبي (...)؛ ولاحظنا شبه غياب كامل لكتب في الفلسفة من مستوى كتب الفارابي أو ابن سينا أو ابن رشد. ولاحظنا انعداماً مماثلاً لكتاب في علم الأجناس والجغرافيا من مستوى كتاب (البيروني) في وصف الهند؛ ولاحظنا الشيء نفسه في ما يخصّ النقد التاريخي، فليس هناك أيّ كتاب يرقى إلى مستوى (مقدّمة ابن خلدون). ويمكن قول الشيء ذاته عن النقد الأدبي، فأين هي الكتب التي تُضاهي كتب (ابن جنّي) أو عبد القاهر الجرجاني؟ وفي مجال التفسير

العربية، وبالتالي فلا حرج من اللجوء إليها، على أي حال فإن الفكرة الأساسية للمصطلح، تخصّ بالفعل المنطقة المسوّرة والمسيّجة والمغلقة من كل الجهات. وكل أرثوذكسية عقائدية تؤدي إلى تشكيل مثل هذا السياج، وليس فقط الأرثوذكسية الإسلامية، أو السنية أو الشيعية، إلخ... وعندئذٍ يكون الخروج من السياج المغلق كمن خرج من السجن إلى الفضاء المفتوح"، ص٣١.

من الصعب أن نتفق مع أركون فيما يطرحه من نقد أو تفسير أو تحليل في قضايا الفكر الإسلامي، والاختلاف معه في القاعدة الفكرية التي ينطلق منها، ولا أعتقد أن دراسته هذه، ولا حتى دراساته الأخرى، سوف تساعد على الخروج مما يسميه بالسياج الدوغماتي المغلق، وإذا فرضنا أنها ساعدت، فسوف تدخل إلى سياج دوغماتي مغلق من نوع آخر، يأخذ نمطيته من الفكر الأوروبي، الذي لا يتوافق زمانه التاريخي والثقافي والحضاري، بزمان العالم العربي والإسلامي.

والدراسات القرآنية، أين هي الكتب التي ترتفع إلى مستوى التفسير القرآني النقدي والشمولي الذي أنجزه فخر الدين الرازي؟»[1].

بعد هذا الكلام يعلِّق أركون بقوله: «كلّ هذه الأمثلة الكلاسيكية للفكر العربي الإسلامي تقدّم مثالاً ناصعاً على النظرة الثقافية، التي ينبغي أن يتحلّى بها كلّ مثقّف من أجل تحليل معنى ممارسات البشر وفكرهم، فلماذا انعدمت هذه النظرة النقديّة والاستكشافيّة والمستقلّة، أو كادت تنعدم في الظروف الحاليّة؟»[2].

والسؤال كيف نقارن بين وصف (أركون) للعالِم والفقيه في كلامه السابق، وما قدّمه من صورة مشوّهة ومجحفة للغاية، وبين هذا الكلام الأخير، الذي يتعارض مع سابقه بصورة جذرية، لا أعتقد بأنّ (أركون) يدّعي أنّ الأسماء التي ذكرها في كلامه الأخير، لا يشملها وصف العالِم أو الشيخ أو الفقيه، فكيف نفسِّر هذا التعارض؟

هذه مشكلة كلّ مَن يقع في خطأ التعميم، والتسرّع في إعطاء الأحكام والمواقف، وعدم السيطرة على الانفعال في حالة توجيه النقد، خصوصاً مع مَن يختلف معهم في الرؤية والمنهج.

وحينما دُعِيَ أركون للمشاركة في برنامج أكاديميّة العلوم الأخلاقيّة والسياسيّة في باريس سنة ١٩٨٩م، للحديث عن الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان، وبعد أن أنهى محاضرته، انبرى له المستشرق الفرنسي (أرنالديز)، الذي وصفه هاشم صالح بأنّه كان المختصّ الوحيد في الإسلاميّات من بين الموجودين، وقال، موجِّهاً كلامه لأركون: «سأدافع ولو للحظة عن كلِّ أولئك الفقهاء والعلماء والمفسّرين، الذين طالما درستهم وعاشرت نصوصهم، سوف أذكّر محمد أركون

(١) محمد أركون، المصدر نفسه، ص٢٤.

(٢) محمد أركون، المصدر نفسه، ص٢٤.

بأنّ هؤلاء الفقهاء كانوا نشيطين جدّاً، وأنّهم حرّكوا النصوص القرآنيّة، وأنعشوها بتفاسيرهم إلى درجة أنّه يصعب علينا اليوم، حتى باسم العلوم الإنسانيّة العزيزة جداً عليك يا سيّد (أركون)، أن نجد فيها شيئاً آخر جديداً غير الذي وجدوه!»[1].

كما نلحظ مثل ذلك التشويه السيّئ، حينما يدرج لفظ العالِم والفقيه في سياق واحد مع ألفاظ من نوع الحكواتي والساحر...، وهل هناك تشويه أسوأ من ذلك! أين هي الموضوعيّة التي هي قوام العلم المعاصر! وأين هو المنطق الذي أفرط في تقسيم القضايا بلحاظ كلّ حيثية وكلّ فارقة مميّزة!

فحين تحدّث الدكتور غليون عن المثقّف وتميّزه بالمعرفة الحديثة، قال عنه: «لا تُطلَق كلمة مثقّف في مجتمعاتنا إلاّ على فئة الناس، الذين يتعاملون بنوعٍ من المعرفة المستمدّة من العلوم والآداب والفنون التي نشأت وتطوّرت منذ القرن الماضي، على أُسس مستمدّة من التجربة الحديثة، والحضارة الحديثة، فلا يُدخِل الرأي العامُّ في صنف المثقّفين العالِمَ الدينيّ ولا الشيخَ ولا الفقيه ولا الحكواتيّ ولا الساحرَ»[2].

لماذا يمرّ (غليون) على هذا الكلام، من دون أن يتوقّف عنده ويناقشه؟ وإذا كان المعيار الذي استند إليه هو الرأي العام، فهل يرى (غليون) أنّ العالم العربي على رأي عام واحد أم أكثر؟ وإذا أخذنا بالأكثرية في تمثيلها للرأي العام، وهم عادة مَن يتمثّل فيهم رأي الشارع، أي عموم الناس، فهل هؤلاء فعلاً يُدرِجون العالِم والفقيه في صفّ الحكواتي أو الساحر؟ أو أنّ هؤلاء لا يعتبرون العالِم الديني والفقيه، من شريحة المثقّفين؟

أليست غربة المثقّف عن دينه ومجتمعه وتاريخه وهويّته، والتصاقه بالغرب

(١) محمد أركون، المصدر نفسه، ص٣٢٦.

(٢) مجموعة كتاب، المثقّف العربي: همومه وعطاؤه، مصدر سابق، ص٩١.

وثقافته وهويّته وتاريخه، وتقليده لنماذجه وسلوكه، هو الذي دفع بالبعض لأن يميّز ويفرِّق بين شخصية العالِم أو الفقيه عن شخصيّة المثقّف! وهل المثقّفون يأخذون بالرأي العام في العالم العربي؟

وإذا كان هناك من نقدٍ جاد وصارم ينبغي أن يوجّهه المثقّف العربي إلى نفسه، فهو لهذا الارتباط الشديد بمرجعيّة الفكر الأوروبي، الارتباط الذي يتجاوز الجوانب العلميّة والمعرفيّة إلى ما هو أعمق من ذلك عند البعض، كالارتباط الروحي والأخلاقي بهذا الفكر وأشخاصه ورموزه.

ألم يحن الوقت الذي يُعيد فيه المثقّف العربي صياغة علاقاته بالفكر الأوروبي، وإعادة النظر في تجربته الماضية بهذا الفكر، وبناء منهجية تكون على قدر كبير من التوازن والاستقلال، قوامها الوعي التاريخي، والعقل النقدي، لمعرفة ماذا نأخذ وماذا نرفض من فكر الغرب، وعلى قاعدة معيار الدين والعقل، الدين الذي يرسم لنا حدود الثوابت والمُطلَقات، والعقل الذي يرسم لنا حدود المتغيّرات والنسبيّات؟

على المثقّف العربي أن يرفع عن نفسه رهبة الفكر الأوروبي، والافتتان والانبهار الشديدَيْن به، ويتخلّص من سحر التقدّم والحداثة الذي وصلت إليه المجتمعات الغربيّة، وعليه أن يخوض غمار اكتشاف الذّات، والعودة إلى الهويّة، والخروج من التيه، ومن انعدام توازن الشخصيّة، ويكتسب استقلاليّة الفكر، ويقف على أرض ثابتة بجذورٍ عميقة ممتدّة في التاريخ، وأن يقوّم من جديد تجربته مع الغرب، وهل يفترض أن تبقى نظرته كما كانت عليه قبل قرنٍ من الزمان؟ أم أنَّ هذه النّظرة بحاجة إلى مراجعة وتقويم؟

وهل تساءل المثقّف العربي عن نظرة الغرب، والمثقّف الغربي إليه؟ وبأيِّ صورة ينظر إليه؟

في هذا النطاق يمكن الإشارة إلى شهادتَيْن، الشهادة الأولى تحدّث عنها إدوارد سعيد في كتابه الشهير (الاستشراق)، وهو يشرح خلفيّات هذا العمل في مقدّمته، قائلاً: «إنّ تجاربي الشخصيّة، هي ما دفعني جزئيّاً إلى كتابة (الاستشراق)، فحياة الفلسطيني العربي في الغرب، وبشكلٍ خاص في الولايات المتحدة، تبعث اليأس في النَّفس، وحين يتسامح فيعترف بوجوده، فبوصفه إمّا أمراً مزعجاً، أو شرقيّاً. وإنَّ الشبكة العنكبوتية من العرقية، والتنميط الثقافي، والإمبرياليّة السياسيّة والعقائديّة، التي تقضي على إنسانيّة الإنسان، والتي تأسِر العربي أو المسلم لَقَويّة جداً بالفعل»[1].

والشهادة الثانية تحدّث عنها (أركون) بقوله: «فعلى الرغم من أنّي أحد الباحثين المسلمين المعتنقين للمنهج العلميّ، والنقد الراديكالي للظاهرة الدينيّة، إلا أنّهم يستمرّون في النَّظر إليّ وكأنّي مسلم تقليديّ، فالمسلم في نظرهم، أيّ مسلم، شخص مرفوض، ومرميّ في دائرة عقائده ودينه الخاصّ، وجهاده المقدّس، وقمعه للمرأة، وجهله بحقوق الإنسان، وقيم الديموقراطية، ومعارضته الأزليّة والجوهريّة للعلمنة... إلخ».

ويضيف أركون: «هذا هو المسلم، ولا يمكنه أن يكون إلا هكذا!!... والمثقّف الموصوف بالمسلم يُشار إليه دائماً بضمير الغائب: فهو الأجنبيّ المزعجِ الذي لا يمكن تمثّله أو هضمه في المجتمعات الأوروبيّة، لأنّه يستعصي على كلِّ تحديث أو حداثة. فكيف له إذاً أن يلعب الغرور في رأسه ويتنطح، ليس فقط لدراسة العقل الغربي، وإنّما لنقده أيضاً؟!

ينبغي أن يعرف حدوده، ويلتزم الصمت، فلا يتدخّل في ما لا يعنيه! ومَن هو هذا المسلم حتى يجرؤ على أن يشمل بمشروعه النقدي، عقل عصر الأنوار

---

(١) إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة: كمال أبو ديب، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ١٩٨١م، ص٥٩.

بنسختَيْه: أي عقل الحداثة وما بعد الحداثة؟!

كيف يمكن للأوروبي أن يقبل ذلك من شخصٍ مسلم؟ هذا شيء لا يُحتمل ولا يُطاق، ذلك أنّه لا يمكن لشخصٍ مصبوغٍ بصبغة الإسلام أن يتوصّل إلى درجة الصرامة العلميّة والموضوعيّة الفكريّة، والتحرّر من العقائد الدوغمائيّة الموروثة بحسب زَعْمهم، وحده المفكّر الأوروبي استطاع أن يتوصّل إلى ذلك تنظيراً وتطبيقاً.

هذا ما أستخلصه بشكلٍ ضمني أو صريح، من خلال مناقشاتي العديدة مع الجمهور الأوروبّي والأميركي، وبصورةٍ خاصّة على جبهة الجامعات الأوروبيّة، كلّ ذلك من أجل شرح حقائق الإسلام بشكلٍ تاريخيّ وموضوعيّ دقيق، ولكن العملية صعبة، هذا أقلّ ما يُقال»[1].

ومن جهته، انتقد الباحث التونسي هشام جعيط في كتابه (أوروبا والإسلام.. صدمة الثقافة والحداثة)، ما أسماه الفرنسيّ الباريسيّ، الذي يُنصِّب نفسه أستاذاً متعالياً على كلِّ العالم المتوسّطي[2].

وآخر ما ختم به الناقد الفلسطيني هشام شرابي كتابه (المثقّفون العرب والغرب)، ختمه بكلام نقله عن الشاعر السوري (أدونيس) يقول فيه: «الحقيقة أنّنا لم نعد نصدّق أوروبا، لا سياسيّاً ولا تفكيراً، فالسوس لا ينخر السياسة الأوروبيّة فحسب، وإنّما ينخر كذلك الفكر الأوروبي، والروح الأوروبيّة، والخلق الأوروبي، إنّ أوروبا لم تعد بالنسبة إلينا، نحن هذه الشعوب (المتخلّفة)، (الجاهلة)، (الفقيرة)، أكثر من جيفة متمدّنة»[3].

---

(١) محمد أركون، الإسلام وأوروبا والغرب، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٥م، ص٤٥.
(٢) أنظر الكتاب الصادر عن دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٥م.
(٣) هشام شرابي، المثقّفون العرب والغرب، بيروت: دار النهار للنشر، ط٤، ١٩٩١م، ص١٣٧.

هؤلاء الذين خبروا الغرب، وعاشوا في ظلّه سنوات طويلة، خرجوا بمثل هذه النتيجة بعد التصاقٍ طويل بالفكر الأوروبي، أليس هذا يدعو إلى التوقّف والمراجعة والتأمّل!؟

وفي الجانب الآخر من نظرة الغرب للمثقّف العربي أو المسلم، هناك صورة ثانية، وهي التي عبّر عنها المستشرق الفرنسي المعاصر (أرنالديز)، وهو يعقّب على محاضرة أركون السالفة الذكر، قائلاً: «إنَّ المسلمين المحدَثين الذين يستعيرون المناهج الغربيّة، كان أحرى بهم أن يكتفوا بمناهج أسلافهم من القدماء، فهي توصلهم، بالدقّة نفسها، لأن يستخلصوا من الآيات القرآنية، ما توصلهم إليه هذه المناهج التابعة للعلوم الإنسانية، والتي يتغنّى بها محمد أركون»[1].

هذا ليس وعظاً أو موعظة من (أرنالديز)، فقد تكرّر من آخرين أيضاً في الغرب، وهم يوجّهون كلامهم ونقدهم إلى المثقّفين والمفكّرين والعلماء في المجتمعات العربية والإسلامية، وسوف يتكرّر هذا الموقف بصورةٍ أكبر، وبشكلٍ حاد، من تيّار ثقافي داخل الغرب، ناقد للحضارة الغربية، أخذ صوته يرتفع، ويلفت النظر في نموّه واتّساعه.

فقد أصبح من الممكن القول، إنّه قد ظَهَر في الغرب، الغرب الذي يعارض الغرب، والحداثة التي تعارض الحداثة، والتقدّم الذي يعارض التقدّم.

ومن جملة الآراء التي جاءت في سياق نقد مقولة (صدام الحضارات) التي فجرها صامويل هنتنغتون، وحاول فيها أن يوجّه أنظار الغرب إلى التحدّيات الخارجية القادمة من حضارات غير غربيّة، أمام هذه المقولة برزت مقولة أخرى من أحد منتقديه، وهو الكاتب الأميركي جيمس كورت، الذي أراد أن يلفت أنظار الغرب أيضاً، إلى ما أسماه بالصدام الحقيقي، الذي سوف يأتي من داخل

(١) محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص٣٢٧.

الغرب، ومع الغرب نفسه، وهو الاستنتاج الذي خرج به في نهاية مقالة كَتَبها، وذلك حين تساءل ما الصراعات السياسيّة الرئيسيّة التي سيشهدها المستقبل؟

أمام هذا التساؤل أجاب كورت بقوله: «إنّ الصدام الحقيقي بين الحضارات، لن يكون بين الغرب وطرف أو أكثر من الباقين، بل سيكون صداماً بين الغرب وما بعد الغرب، داخل الغرب نفسه. وقد بدأ هذا الصدام بالفعل داخل عقل الحضارة الغربيّة، في أوساط طبقة المثقّفين الأميركيين، وهو ينتشر الآن من العقل إلى الكيان السياسي الأميركي.

وتشهد التسعينيّات تحوّلاً آخر كبيراً، يدور هذه المرة في أواسط الحركتَيْن الليبراليّة والمحافِظة اللتَيْن تعدّان الكيان الملازم للسياسة الأميركيّة، واللتَيْن تؤمنان، بغضّ النَّظر عمّا بينهما من اختلافات، بالأفكار الحديثة التي تقدِّمها العقيدة الأميركيّة. ففي أواسط الليبراليّين نجد أنَّ مصدر الطاقة السياسيّة الآن هو الكوادر المؤمنة بالتعدّدية الثقافية. أما بين المحافظين، فإنَّ مصدرها المتديّنون، فالمحافظيّة لم تعد حديثة بل أصبحت ما قبل حديثة.

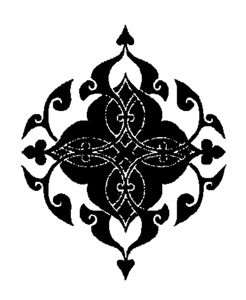
وهؤلاء الليبراليون وأولئك المحافظون، كلاهما لا يؤمنون بالحضارة الغربيّة، فالليبراليون متوافقون مع المجتمع المتعدّد الثقافات أو ما بعد الحضارة الغربيّة بما هي عليه. بينما يتوافق المحافظون مع النصرانيّة أو ما قبل الحضارة الغربيّة.

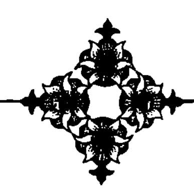
ويثور السؤال حول مَنْ في الولايات المتّحدة، مستقبَلاً، سيظلُّ على إيمانه بالحضارة الغربيّة؟ وبصورة أكثر عمليّة، مَنْ سيؤمِن بها بما يكفي لأن يحارب ويقتل ويموت في سبيلها، عندما تتصادم الحضارات؟»[1].

---

(١) جيمس كورت، تصادم المجتمعات الغربية: نحو نظام عالمي جديد، الثقافة العالمية، الكويت، السنة الثالثة عشرة، العدد ٧، تموز ـ يوليو ١٩٩٦م، صفر ١٤١٧هـ. ملف عالم ما بعد الحرب الباردة، والمقال جزء من دراسة للكاتب، وهو أستاذ العلوم السياسية بكلية سوارتمور، نشرها بعنوان: (الصدام الحقيقي) نهاية خريف ١٩٩٤م.

الخلاصة: إنَّ المثقّف العربي مُطالَب بأنْ يُعيد قراءة تاريخه الفكريّ في ارتباطه بالغرب ومرجعيّته الفلسفيّة والاجتماعيّة، بمنظورٍ نقديّ، يحقّق له العودة إلى الذات، ولاكتشاف هويّته على حقيقتها، ويوازن العلاقة بالفكر الأوروبي من دون طغيان أو تبعيّة أو هيمنة مضلّلة، فليكن هذا من رهانات المثقّف، وهو ينظر إلى المستقبل.





الفصل الخامس
المثقّف والنزعة النّقديّة

تُعَدُّ النزعة النقديّة من المكوّنات الأساسيّة لشخصيّة المثقّف، مهما اختلفت هويّته ومرجعيّته وانتماؤه، هذه النَّزعة لها علاقة وثيقة بطبيعة وظائف المثقّف ومهامه وعلائقه، وهي التي تميّزه في أنشطته عن غيره من الفاعلين في ميادين المجتمع والأمّة، كما أنّها الصفة التي لا يبرّر للمثقف التخلّي عنها، ومتى ما تخلّى عنها فكأنّما تخلّى عن شخصيّته وهويّته كمثقَّف.

هذا الارتباط بين المثقّف والنقد يكتسب تأسيساته من تكوينات الثقافة والعلم؛ فالمثقّف من طبيعة تكوينه الثقافي أن يكون ناقداً، وهكذا العالِم صاحب التكوين العلمي، وذلك لأنّ الثقافة هي التي تكوِّن نزعة النقد عند المثقّف، وتحرِّضه عليها، وتعطيه وتلهمه الشجاعة والجسارة على ذلك.

الأمر الذي يعني أنّ كلّ مثقف يفترض فيه أن يكون ناقداً، وهكذا صاحب كل علم أو ثقافة. والمتاعب التي تواجه المثقّف من الدولة أو من المجتمع، غالباً ما تكون بسبب هذه النزعة النقديّة، التي يعبّر عنها كلّ مثقّف بطريقته الخاصّة، متفاعلة ومتأثّرة بالعناصر والمكوّنات الأخرى في شخصيّته، التي لها حتميّات التأثير النسبي المتفاوت من إنسانٍ لآخر، كالمزاج العقليّ، والتركيب النفسي،

والتكوين التعليمي والثقافي، والتنشئة الأسريّة، والبيئة الاجتماعيّة وشبكات علاقاتها، ونوعيّة القيم والأنماط والقوانين والسلوكيّات التي يتعايش معها لزمنٍ طويل.

والضغوط التي يتعرّض لها عادة المثقّف، تحاول أن تسلب منه نزعة النقد، أو تحدّ منها أو تشلّها وتعطّلها، ولكي تحوّله إلى إنسانٍ صامت وساكن ومهادن.

والسؤال كيف يتقوّى المثقّف ويَحْتَمي من هذه الضغوط، كي يمارس حقّه في النقد؟

هذا ما حاول الناقد إدوارد سعيد أن يبحثه، ويؤكّد عليه، ويدافع عنه، وهو يتحدّث عن التمثيلات التي ينبغي أن يعبِّر عنها المثقّف في هذا العصر بالذات، الذي يرى فيه أن «أصعب عمل تقوم به كمثقف هو أن تكون نقديّاً»[١].

وحسب فهم سعيد أن جوهر المثقّف «لا هو عنصر تهدئة، ولا هو خالق إجماع، وإنما إنسان يراهن بكينونته كلها على حسّ نقدي، على الإحساس بأنه على غير استعداد للقبول بالصيغ السهلة، أو الأفكار المبتذلة الجاهزة، أو التأكيدات المتملقة والدائمة المجاملة (...)، بل أن يرى في المهنة الفكرية حفاظاً على حالة من اليقظة المتواصلة»[٢].

وتتميماً لهذه الصورة، يرى سعيد أن ولاء المثقّف لأي مجموعة بشرية، ثقافية أم سياسية أم اقتصادية، «لا يجوز أن يجرّ المثقّف إلى درجة تخدير الحسّ النقدي، أو تقليص ضروراته الأساسية»[٣].

الولاء الذي يعتبره سعيد المشكلة المحدقة دائماً بالمثقّف، وتتحدّاه كما

(١) إدوارد سعيد، صور المثقّف، ص١١٩.
(٢) إدوارد سعيد، المصدر نفسه، ص٣٧.
(٣) إدوارد سعيد، المصدر نفسه، ص٢٥.

يقول، بدون رحمة، ولهذا فهو يميل إلى تأكيد فرديّة المثقّف غير المنتمي، من أجل أن يتحرّر من الضغوط التي يفرضها كلّ انتماء، ويتقوّى عليها في نفس الوقت.

من هنا يتساءل سعيد: «عمّا إذا كان من الممكن أن يكون ثمّة من يمكن اعتباره مثقّفاً حرّاً، يعمل مستقلاً بذاته، لا منّة، وبالتالي لا حَجْر عليه من ارتباطه مع جامعات تدفع مرتّبات، وأحزاب سياسيّة تُصرّ على الولاء لمبادئ ما، ومصانع فكريّة تعمد، ربّما بأسلوب أكثر براعة، وبينما توفّر الحرّية لإجراء الأبحاث، إلى شلّ القدرة على استخدام مَلَكَة التميز، وكَبْت الصوت النقدي»[1].

أما محمد أركون فقد حاول، وهو يدافع عن الفكر النقدي للمثقّف، أن يوضح «عدم الخلط بين نزعات المعارضة والاحتجاج السياسيّ الذي تحرِّكه وتغذّيه عوامل عديدة، وبين الفكر النقدي الذي تقع مهمّة ممارسته وحمايته على كاهل المثقّفين وحدهم»[2].

ومن جهته يرى محمد عابد الجابري أنَّ «المثقّف هو في جوهره ناقد اجتماعي، إنّه الشخص الذي همّه أن يحدّد ويحلّل ويعمل من خلال ذلك»[3].

وإذا كانت الآراء تتّفق على تصوير المثقّف بنزعته النقديّة، فكيف ننظر إلى هذه النزعة من منظور الرؤية الإسلاميّة؟

لا خلاف في الرؤية الإسلامية على أن يكون المثقّف ناقداً، وهي المهمّة التي يُعتبر المثقّف الأقدر من بين كلّ الفاعلين والمشتغلين في الحقل الثقافي والاجتماعي على ممارستها، وليس من السهل على أيّ إنسان كما يُظنّ أن ينهض

---

(١) إدوارد سعيد، المصدر نفسه، ص٧٥.

(٢) محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص١٧.

(٣) محمد عابد الجابري، المثقّفون في الحضارة العربية، مصدر سابق، ص٢٥.

بوظيفة النقد، ولا يمكن أن نستهين بهذه الوظيفة ونقلِّل من شأنها، ونتعامل معها بنوعٍ من التشكيك، على طريقة تساؤل البعض عمّا يمكن أن يقدِّمه النقد، وأيّ ساكنٍ سيتمكّن من تحريكه، وأيّ تأثير يمكن أن يتركه في مثل أوضاعنا وظروفنا المستعصية!

هناك من النقد ما لا قيمة له، ولا أَثَر له، لكن أن يكون كل نقد لا قيمة له فهذا ما يجافي الحقيقة، ويجانب الصواب، ويكشف عن عدم إدراك واضح ووواعٍ لقيمة النقد ووظيفته وفعاليّته.

هذه القيمة العالية للنَّقد نكتشفها في المنظور الإسلامي، من الحديث المرويّ عن نبيّنا محمد (صلى الله عليه وآله): «**إنّ أفضل الجهاد كلمة حقّ عند سلطان جائر**»[(١)].

فالجهاد، على قيمته العليا في الإسلام، قد يتحوّل في مواقف معيّنة، تاريخيّة وحاسمة، إلى نوعٍ من الكلمة التي تُصبح أفضل جهاد، بشرط أن تكون كلمة حقّ عند سلطان جائر، الكلمة التي قد تُحرّك معها التاريخ، وتصنع البطولات، ويهتزّ لها الضمير، وتوقظ أمّة من سكونها وغفوتها.

إنّها كلمة الحقّ التي يخرس الكثيرون عن النّطق بها، والتواري عنها، ويلجؤون إلى مواقف الصمت والسكون، إنّ من الكلمة لجهاداً، وهي أفضل الجهاد إذا كانت أمام سلطان جائر، الموقف الذي يُعَدُّ من أصعب وأخطر المواقف التي يمتحن فيها المثقّف امتحاناً، في أن يقول أو لا يقول كلمة الحقّ عند سلطان جائر.

أليس في هذا الحديث النبويّ الشريف، إعلاء لقيمة النقد، واستنهاض له،

---

(١) كنز العمال، خبر ٤٣٥٨٨.

وتحفيز على ممارسته! وأنّه يمثّل أعظم دعوة لممارسة النقد في أشدّ المواقف خطورة، وأصعبها امتحاناً، وأكثرها جرأة وشجاعة!

في كتابه (صور المثقّف)، خصّص إدوارد سعيد فصلاً بعنوان (قول الحقّ في وجه السلطة)، أراد فيه دعوة المثقّف أن يتمسّك بأخلاقيّته وشجاعته، ويدافع عن مبادئه، ويجاهر بقول الحقّ في وجه السلطة.

ولعلَّ سعيد لم يكن مُطّلعاً على ذلك الحديث النبويّ الشريف، الذي سيجد فيه بعض التأمّلات المهمّة عن رؤية الإسلام لقيمة النقد، ولِعَظَمة الكلمة وخطورتها، وفي البُعد الذي أراد أن يُظهر فيه أحد أهمّ صور المثقّف، وهو قول الحقّ في وجه السُّلطة.

وإذا نظرنا إلى النصّ الديني، نلمس فيه ما يمكن أن نعبّر عنه بالمصطلح الحديث المتداول اليوم، النقد والنزعة النقدية، لكن بعبارات أخرى من قبيل (قول الحقّ)، و(كلمة الحقّ).

ولا ينبغي أن يُفهم من ذلك، أنّنا نتقصّد أن نجاري كلمات النصّ الديني، بكلمات متداوَلة حديثاً، لغَرَض الدفاع أو المجاراة أو المماثلة، وإنّما أردنا تبيان أنّ الدين لا يمنع الإنسان المسلم من أن يكون ناقداً، فكيف بصاحب العلم والمعرفة والثقافة، بل إنَّ الدين يحرِّض الإنسان على قول الحقّ والإشهار به، فقد رُوِيَ عن النبي (صلى الله عليه وآله) قوله: «**ما أنفق مؤمن نفقة هي أحبّ إلى الله عزّ وجّل من قول حقٍّ في الرضا والغضب**»[1].

وقوله (صلى الله عليه وآله): «**ألا لا يمنعنّ رجلاً مهابة الناس أن يتكلّم بالحق إذا علمه**»[2].

---

(١) محمد الريشهري، ميزان الحكمة، بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٨٥م، ج٢، ص٤٦٩.

(٢) كنز العمال، خبر ٤٣٥٨٨.

ومن جانبٍ آخر، ليست المشكلة في ممارسة المثقّف لنزعة النقد، وإنّما في حدود وضوابط وأخلاقيّة ممارسة هذه النزعة، فلا يحقّ له أن يُعطي نفسه مُطلَق الحرية في التعبير عن الرأي بلا قيدٍ أو شرط، وبطريقة تتّصف بالحدّة والشدّة والغلظة، التي تجلب معها المشاحنات والمنازعات، وإشاعة أجواء الكراهيّة، وعدم الثقة، إلى غير ذلك.

لا نريد أن نهوّل من عمليّة النقد، ونضع محاذير شديدة، يكون من نتائجها تعطيل فاعلية النقد، ومبرّر هذا الكلام أنَّ النزعة النقدية، كما يصوّرها المثقّف لنفسه، نجد فيها إرباكاً شديداً، ومحاذير خطيرة، قد لا يُبالي بها المثقّف، ولا يضع حدّاً لها.

فحين يدافع أركون عن الفكر النقدي، في سياق مقارنته واعتراضه على خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة، يقول: «فالاحتجاج السياسي للحركات الإسلامية الصاعدة حالياً، يستغلّ إلى أقصى حدّ، كلّ الدلالات الحافّة والمحيطة ذات المضمون التبشيريّ والنبويّ والتقديسيّ للّغة العربية ومفرداتها وصياغاتها التعبيريّة، وأمّا الفكر النقديّ، فعلى العكس، يصاب بالشلل من جرّاء هذه القِيَم المعنويّة والدلاليّة والبلاغيّة التقديسيّة للغة الوحي»[1].

ويذهب أركون إلى كلام خطير حين يقول: «وقد راح الفكر النقدي يفقد مواقعه، كلّما راح التعريب يتّسع ويكتسح المواقع»[2]، ويستشهد على ذلك بموقف الحكومة التونسية التي لاحظت هذا الأمر، كما يقول، ودفع بها إلى إعادة تعليم اللغة الفرنسيّة كلغة ثانية[3].

---

(١) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص١٧ ـ ١٨.

(٢) محمد أركون، المصدر نفسه، ص١٧.

(٣) محمد أركون، المصدر نفسه، ص١٧.

أما الجابري، فهو يشترط في المثقّف أن يكون شجاعاً، ومستعدّاً للذهاب بالبحث العقلاني إلى أبعد مدى، ويستشهد بكلام لماركس يقول فيه: «أن يقوم، أي المثقّف، بنقدٍ صارم لكلٍّ ما هو موجود، صرامة تحول دون تراجع النقد، لا أمام النتائج التي يقود إليها هو نفسه، ولا أمام الصراع مع السلطة أيّاً كانت»[1].

لا نختلف مع الجابري في أن يتّسع البحث العقلاني إلى أبعد مدى، وهذا ما عبّرت عنه بوضوح كبير نشأة علم الكلام في ساحة الفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية، لكن ومن دون أن نستبق المحاذير، فالمثقّف بصورة عامة، قد ذهب بعيداً تحت لافتة العقل والعقلانية والنقد الحرّ والمطلق.

وفي نظّر الدكتور هشام شرابي الذي كتب بلغة هجوميّة تستبطن النزاع والصدام، وهو يتحدّث عن مهمّة الحركة النقديّة الحديثة، منتقِداً المثقّف العربي في جُبْنه وتذبذبه الفكريّ، وحسب كلامه: «يبدو جُبْن المثقّف العربي وتذبذبه الفكري بوضوحٍ تامّ، لا في موقفه المساوم إزاء السلطة السياسيّة وحسب، بل في موقفه المتردّد تجاه السلطة الدينيّة والتيّار الأصولي أيضاً، من هنا، فإنَّ مجابهة التيّار الديني الأصولي مجابهة صريحة وكلّية تشكّل جزءاً لا يتجزّأ، من مهمّة الحركة النقديّة الحديثة»[2].

ثم يتحدّث شرابي بعد ذلك عن الأسلوب الذي يجب اتباعه في هذه المجابهة، التي تستبطن دعوة تحريضيّة للنزاع والصدام، هذه الدعوة بحاجة لإعادة النظر من شرابي نفسه، ليرفع عنه هذه الهواجس، ويُعيد ترتيب أولويّاته بشكلٍ آخر.

وعند النظر في طبيعة هذه الإشكالية، أرى أنّها ناجمة عن أنَّ المثقّف العربي

---

(١) محمد عابد الجابري، المثقّفون في الحضارة العربية...، مصدر سابق، ص٢٤.

(٢) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠م، ص١٧.

يحاول تمثُّل شخصيّة وموقعيّة المثقّف الأوروبي، الذي يرى فيه نموذجاً له يسعى لتقمّصه وتمثّله واقتفاء أثره.

فالمثقّف الأوروبي انتزع لنفسه سلطة النقد في ظلِّ أوضاع شديدة القمع والاستبداد، مع سيطرة سلطة الكنيسة الدينيّة على المجتمعات الأوروبيّة في القرون الوسطى، التي بالغت في اضطهادها وقسوتها وقمْعها للحرّيات العامة، والفكرية منها بالذات، فأصبحت هذه السلطة هناك من أشدّ معوّقات التقدّم العلمي، والنهوض الحضاري.

الوضع الذي حرّض المثقّف على مهمّة تحطيم البنى الدينيّة، وتفكيك النظام الفكري الديني بصورةٍ جذريّة، والدخول في مواجهة شديدة مع سلطة الكنيسة، لغرض تقييد صلاحيّاتها، وعزْلها عن شؤون الدولة والمجتمع، فخَرَجَ المثقّف الأوروبي من هذه المعارك الفكريّة والدينيّة والسياسيّة منتصراً، وانتزع لنفسه أوسع الحرّيات، وأطلق لفكره العنان.

وبقي المثقّف الأوروبي إلى اليوم يفتخر بتلك الانتصارات الفكريّة، والتي حصل من خلالها على سلطة النقد في أن يقول كلَّ شيء، حول كلِّ شيء تقريباً.

وهذه هي الصورة الماثلة أمام عين المثقّف العربي، الصورة التي لم ينقطع عن الاطلاع عليها، والحديث عنها، والتبجيل بها، نتيجة ارتباطه المرجعيّ بالفكر الأوروبي، كما أنّها الصورة التي يطمح للوصول إليها، والتعبير الكامل عنها، الأمر الذي يدفع به إلى أن يحاول ممارسة حرّيته في النقد، متجاوزاً كلّ الحدود، معتبراً أنّ المثقّف لا تكتمل شخصيّته وكيانه وحضوره وفاعليّته إلا بهذا النَّمط من النقد، نقد ما حوله من المجتمع والدولة والسياسة والاقتصاد والثقافة...

وهناك مَن بات يتحسّس حينما يجري الحديث عن حدود النَّقد وضوابطه،

ويتحفّظ على هذه الحدود، التي قد تتوسّع دائرتها في نظر هؤلاء، فتضيق عليهم كلّ الهوامش المُمكنة.

هذا التوجّس من المثقّف لا ينبغي أن يمنعه من الالتزام بحدود وضوابط معيّنة، خصوصاً مع ما أظهرته تجربة المثقّف في المجال العربي، وما حصل فيها من اختراقات وتجاوزات حسّاسة وخطيرة، فهناك مَنْ ينشرون الإلحاد، وهناك مَنْ يروّجون لأفكار ومفاهيم تحطّم القيم والأخلاق... إلى غير ذلك.

وإذا عُدنا إلى النصّ الديني نكتشف ما يصحّ أن يكون شرطاً للنقد، الشرط الذي من المفترض أن يلتزم به المثقّف الديني، وهو شرط الحقّ، الذي ورد في النصّ الديني بِنَحو قول الحقّ، أو كلمة الحقّ، فالحقّ هنا، شرط وقيد للقول والكلمة.

ويمكن أن نفهم الحقّ ونفسّره في هذا النطاق، من خلال بُعدين: البُعد الذاتي، والبُعد الموضوعي.

أولاً: البُعد الذاتي، ويُقصد به أن لا يُحكّم المثقّف نوازعه الذاتيّة في مواقفه النقديّة، فلا ينطلق من دوافع الغضب أو الانفعال أو الانتقام أو الكراهيّة، وإنما يخلص للحقّ ويتّخذ منه دافعاً ومقصداً وسبيلاً.

ثانياً: البُعد الموضوعي، ويُقصد به أن تتّصف مواقف المثقّف النقدية بالشروط الموضوعيّة التي تطابق الواقع ومقتضيات الزمان والمكان، لأنَّ مفهوم الحقّ هو مطابقة الواقع في سُنَنِه وقوانينه التي تنتظم عليها الحياة في عالم الإنسان والمجتمع.

والشرط الآخر الذي يصحّ أن يكون قيداً للنقد أيضاً هو شرط العلم، بوصفه الصفة والحقل والمكوّن الذي ينتسب إليه العالِم والمثقّف، ويقصد به أن يتقيَّد العالِم والمثقّف بالعلم في مواقفه وعلائقه ومهامه، وأن يُحكّمه في جميع نشاطاته وفعاليّاته.

وشرط العلم كذلك هو أن تتّصف مواقف المثقّف وسلوكيّاته، بالسِّمات العلميّة والعقلانيّة والمنهجيّة، وبالدراية والتبيُّن والاطلاع، وعدم التسرّع والانفعال، وجميع الشروط الأخرى إنّما تتفرّع عن هذين الشرطين الأساسيين، وهما: الحقّ والعِلم.

والمثقّف الإسلامي يفترض فيه، بصورة أساسيّة، أن يلتزم بهذين الشرطَيْن وبنوعٍ من النُّضج والإدراك، فالدين لا يسلب من المثقّف أو العالِم نزعة النقد، ولا يمنعها أو يحظِّرها عليه، وإنما يُرشّدها ويضبطها.

كما أنَّ الدين لا يمنع النقد، وإنّما يمنع الضرر الذي قد يترتّب عليه ولو احتمالاً، أو النَّقد الذي ضرره أرجح وأكثر من نفعه، سواء كان الضَّرر على الذّات أو على الآخرين، مادّياً أم معنويّاً، وذلك بناءً على القاعدة الفقهيّة المشهورة في الفقه الإسلامي والتشريع الإسلامي، قاعدة: (لا ضرر ولا ضرار)، وهي من أكثر القواعد الفقهيّة عنايةً وشموليّة وتطبيقاً لارتباطها الشديد بالواقع والحياة، وبالمتغيّرات.

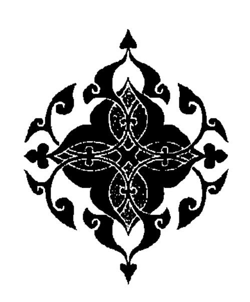
وإذا تأمّلنا فيما قدّمه المثقّف العربي من عطاءٍ نقديّ في ممارسته الفكريّة والثقافيّة، المتحرّرة من كلِّ قيدٍ ديني أو أخلاقي أو اجتماعي، نلمس بعض جوانب الضرر، كالذي يمكن أن يثيره أمام المجتمع من قضايا وإشكاليات، يكون من نتائجها خلخلة وإضعاف التضامن الاجتماعي، وروح الوحدة الوطنية.

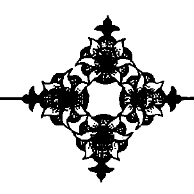
خصوصاً وأنَّ ما يفصل المثقّف من مسافات عن الناس، تجعله لا يقدّر بشكلٍ صحيح وموضوعيّ الأثر والنتائج التي تترتّب على ما يقوله أو يطرحه أمام الناس، فلم يستطِع المثقّف أن يضيّق المسافة التي تفصله عن المجتمع أو يجتازها، ويقترب من قضايا المجتمع ومشكلاته الحقيقيّة، ويعبّر عن عمق حاجاته وهمومه الأساسيّة والملحّة.

والمثقّف هو أكثر مَن يعترف بهذه الحقيقة، والأقدر على تصويرها، والشعور بها، حين يوجّه النقد إلى نفسه، أو حين يكون موضوعيّاً في توصيف هذه الإشكاليّة، علماً أن هذه المسافة الفاصلة قد تتسبّب في اصطدام المثقّف مع الناس، فيتعامل معهم بسلوكٍ يتّصف بالحدّية والفوقيّة والاستعلاء.

ومن هذه الجهة، يمكن القول إن الخطأ الذي وقع فيه المثقّف، هو أنّه لم يلتفت إلى ضبط فكره النقديّ وترشيده، وإدراك ما يمكن أن يترتّب عليه من ضرر يمسّ الجوانب المعنويّة أو الثقافيّة أو الاجتماعيّة في الأمّة، وهذا ما ينبغي أن يُدركه المثقّف الديني وهو يُمارس فكره النقدي، ويضع في اعتباره وتقديره جوانب الضرر، التزاماً منه بالدين الذي يحرّم الضرر بكلِّ أشكاله.

ما نخلص إليه، هو أنَّ الدين لا يسلب المثقّف الديني نزعة النقد، وإنّما يرشّد هذه النزعة، ويضبطها بمنهجيّة وحكمة، وهي النزعة التي عمل بها العلماء في مختلف حقولهم، فقد عمل بها الفقهاء في حقل الفقه، والمحدّثون في حقل الحديث، والمفسّرون في حقل التفسير، والمتكلّمون في حقل الفلسفة والكلام، والأصوليّون في حقل أصول الفقه... وفي هذه الحقول ابتكر العلماء مناهجهم النقديّة، وعَمِلوا بها، وقد تعدّدت هذه المناهج بحسب مقتضيات وشروط كلّ حقل من هذه العلوم.





الفصل السادس
مشكلة المثقّف مع الدين

في كتابه (صور المثقّف)، لا يقترب إدوارد سعيد من قضايا المثقّف في عالم الإسلام والحضارة الإسلامية، أو علاقة المثقّف بالدين، إلا بقدر محدودٍ جداً، وبشكلٍ عابر، وجاء في سياق حديثه عن العالم العربي والإسلامي، وحين تطرّق إلى ما يُفترض أن ينهض به المثقّف في علاقته بالإسلام، إذ يرى أنّ «جوهر هذا الأمر للمثقّف في الإسلام هو إحياء الاجتهاد، أو التفسير الشخصي»[1].

وحينما يتحدّث نيابةً عن المثقّف، في طرح السؤال الذي يصفه بالأساسي، وهو: كيف يقول المرء الحقّ؟ وأيّ حقّ؟ ولمن؟ وأين؟ يجيب سعيد بالقول: «لسوء الحظ علينا أن نبدأ الردّ بالقول إنّ ليس ثمّة نظام أو منهج رحب وأكيد بما فيه الكفاية، لتزويد المثقّف بإجابات مباشرة عن هذه الأسئلة»[2].

لهذا يختار سعيد الإجابة على هذه الأسئلة من داخل العالم العلماني، الذي ينتمي إليه، ويعتبره العالم التاريخيّ والاجتماعي الذي صنعه الجهد البشري، وفيه لا تتوافر للمثقّف سوى وسائل علمانيّة ليعمل بها.

---

(١) إدوارد سعيد، صور المثقّف، مصدر سابق، ص٥١.

(٢) إدوارد سعيد، المصدر نفسه، ص٩٤.

وأشدّ ما يدعو للنقد حديث سعيد عن الوحي، الذي يتّسم بنوعٍ من القسوة، رغم أنّه يفرّق بينه، وبين مَنْ يحاول أن يكون وصيّاً على الرؤية المقدّسة، وحسب قوله: «أمّا الوحي والإلهام، برغم كونهما معقولَيْن تماماً كأسلوبَيْن للفهم في الحياة الخاصة، فإنّهما كارثتان إذا ما سعى المثقّف إلى التنظير بموجبهما، وبالفعل فأنا مستعد لأذهب أبعد من ذلك، وأقول إنَّ على المثقّف الانهماك في نزاعٍ مستمرّ مدى الحياة، مع جميع الأوصياء على الرؤية المقدّسة، أو النصّ المقدّس»[1].

أما الدكتور محمد أركون فهو من جهة، يحاول أن يهوّل من المكانة التي يحتلّها الدين في المجتمعات الإسلاميّة، بقوله: «إنَّ المكانة التي يحتلّها الدين في المجتمعات الإسلامية والعربية المعاصرة، هي من الهول والضخامة، إلى درجة أنّه يمكننا اعتبارها بمثابة المسألة الأولى والأساسية التي ينبغي على المثقّف أن يهتم بها»[2].

ومن جهة أخرى، يرى أركون أن الظاهرة الدينية، بشكلٍ عام، تظلّ حتى الآن شيئاً لا مفكّراً فيه داخل الفكر العربي والإسلامي.

وعند حديثه عن مهام المثقّف في علاقته بالدين والظاهرة الدينية، يرى أركون أنّ على المثقّف أن يشتغل بما يسمّيه الخروج من السياج الدوغماتي المغلَق، هذا السياج الذي لا ينحصر حسب قوله بـ «الدائرة الإيديولوجية التي افتتحها القرآن وعمل النبي، ثم وسعت وضخمت في ما بعد من قبل العلماء والفقهاء، وإنّما هو مرتبط أيضاً، بالتطوّر التاريخي العام للمجتمعات البشريّة، التي انتشرت فيها الظاهرة الإسلاميّة وحركتها»[3].

---

(١) إدوارد سعيد، المصدر نفسه، ٩٤.

(٢) محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص١٨.

(٣) محمد أركون، المصدر نفسه، ١٢.

وحين يحاول أركون أن يشرح أبعاد هذا السياج وأهمّيته في نظره، فإنّه يقارنه بالسياج المشابه له في الغرب، والذي استطاع الغرب أن يفكّكه، ولحساسيّة ما يذكره أركون، فإنّني أتعمّد أن أنقل نصوصه كما هي، فهو يقول: «لكي نفهم جيداً كلّ أبعاد هذا السياج وأهمّيته المفصليّة، ثم الاجتماعيّة والتاريخيّة والنفسيّة، ولكي نفهم سرّ رسوخه وتوسّعه وديمومته، منذ أربعة عشر قرناً وحتى هذه اللحظة، فإنّه ينبغي علينا أن نقارنه بالسياج الدوغماتي المشابه له في أوروبا والغرب. وكيف أنَّ هذا الأخير قد أخذ يتفتّت وينهار، بدءاً من القرن السادس عشر، في جوانبه الأساسيّة الحاسمة التي فُرضت في الغرب، من قبل المسيحيّة والدول القومية المؤمنة بها ـ المقصود إنكلترا، فرنسا، ألمانيا... ـ فالواقع أنّ العلمنة التدريجيّة للمجتمع الغربي الأوروبي، بفضل الصعود المتواصل للحداثة الثقافيّة والعقليّة، قد أدّى إلى فصل الذرى الدينيّة، والسياسيّة والقانونيّة، وأدّى أيضاً إلى الاستقلاليّة لكلّ من البُعد الاجتماعي، والبُعد الاقتصادي، والبُعد الثقافي»[1].

وعندما أراد الجابري، أن يميز المثقّف عن غالبية أهل العلم والمعرفة، من فقهاء ومحدثين ونحاة ومؤرخين الخ...، فإنّه يرى أنّ «المثقّف يتميّز عنهم جميعاً، بكونه لا يتّخذ من العقيدة مجرد إطار للانتماء والاحتماء، بل هو يمارس فرديّته فيها وعليها، فيحوّلها إلى رأي له، به يتميّز، وبه يعرف. وبعبارةٍ أخرى إنّه يمارس العقيدة لا كمجرّد اعتقاد، بل أيضاً كرأي وتعبير عن هذا الرأي. إنّه بذلك يتحوَّل إلى متكلِّم وصاحب مقالة، وأكثر من ذلك يتّجه بكلامه ومقالته إلى الجمهور ـ أي المستمع ـ ويتّخذ من الأطر الاجتماعية التي تؤطّر هذا الجمهور موضوعاً لكلامه»[2].

---

(١) محمد أركون، المصدر نفسه، ص١٢ ـ ١٣.

(٢) محمد عابد الجابري، المثقّفون في الحضارة العربية...، مصدر سابق، ص٣٧.

وهكذا عندما حاول الدكتور هشام شرابي، أن يبحث عن الأسس النظرية للنزعة الإصلاحية الإسلامية، توقّف في البدء أمام ملاحظة، نظر إليها بتشدّد، وجاءت كمدخل لفهم وتقويم حركة الإصلاح الديني في نظرتها وعلاقتها بالعقيدة الدينية، وحسب رأيه أنّ «حركة الانبعاث الديني التي قادها الأفغاني وعبده، لم تضع العقيدة موضع تساؤل، كان الحافز الأساسي للإصلاح، نابعاً من التحدّي الذي طرحه الغرب على المجتمع الإسلامي، وتقويتها من دون تعريضها للنقد الحرّ»[1].

أي إنّ الدكتور شرابي يعيب على حركة الأفغاني وعبده، أنّها لم تضع العقيدة موضع تساؤل، وتعريضها للنقد الحرّ، ولعلّه كان يتطلّع لحركة تُنجز في العالم العربي والإسلامي، ما طرحه نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠م) في أوروبا، ونقْله عنه، وخُتم به الفصل الأوّل من كتابه، وكان ينتظر من المسلمين العلمانيّين القيام به، وحسب قوله: «حثّ نيتشه يوماً مواطنيه الأوروبيّين على القيام بتشريح ذاتي للمسيحيّة، بغية تحرير أوروبا من قبضتها»، ثم يعلّق على هذا التشريح، الذي كان يمكن للمسلمين العلمانيين القيام به، لكنّه حسب قوله: «لم يكن في الحسبان».

ولعلّ علي حرب هو أكثر إثارة في التعبير عن هذه الإشكاليّة، مع أنَّ الدين لم يكن موضوعاً أساسيّاً في كتابه (نقد المثقّف)، وغالباً ما كان يأتي الحديث عنه، في سياق التشابه والمماثلة بين نظام الماركسية ونظام الإسلام، وبين منهجيّة المثقّف الشيوعي، ومنهجيّة المثقّف الإسلامي، فحين تحدَّث، ناقداً تمسّك المثقّفين بمقولاتهم التي لا تقبل الزحزحة، والتعامل معها على أنّها الأصل الذي يُقاس عليه في نظرهم، ويعبّر عنه بوهم المطابقة، يأتي على ذكر الإسلام كأحد هذه المقولات، ويقول: «هذا شأن المثقّفين مع سائر مقولاتهم وشعاراتهم، كالإسلام والعروبة والاشتراكية، لقد تعاملوا مع هذه المصطلحات

---

(١) هشام شرابي، المثقّفون العرب والغرب، مصدر سابق، ص ٣٧.

كماهيات ثابتة، كمُطلَقات تتعالى على الممارسات التاريخية، أو كلّيات مجردة عن المعايشات اليوميّة، فكانت النتيجة العجز عن تغيير الواقع»[1].

وعمّا أسماه التمسّك بالأسس والأصول، وجّه حرب كلاماً منتقداً هذا الموقف، ويعتبره أنّه «موقف ما ورائي لا يختلف كثيراً عن الموقف الأصولي القائل بأنّ الأصول صحيحة، وأنَّ الخطأ ناجم عن سوء الفهم أو التطبيق. كِلا الموقفين ينزّه الأسس، ويعصم النماذج، على ما هو عليه موقف الإسلاميّين من الإسلام، والماركسيّين من الماركسية. فالكلّ يستبعدون نقد الأُسُس والأصول والنماذج، لكي يضعوا الملامة على الظرف والبوتقة، أو على التطبيقات وآليات الاستخدام»[2].

أما ما يخصّ نقده الوقوف عند زمن تاريخي معيّن، فيرى حرب أنّ: «المسكوت عليه في الخطاب الماركسي هو الوقوف عند زمن معيّن، هو زمن ماركس الذي جرى التعامل معه، كالتعامل مع زمن الوحي لدى الإسلاميّين... بمعنى أنّه شكّل نهاية التاريخ، وكمال العقيدة، ونهاية العلم. من هنا كانت علاقة الماركسيّين بالزمن علاقة رجعيّة، تماماً كما هي علاقة الإسلاميّين بأصولهم، فالابتعاد عن الأصول يُعَدّ تراجعاً وانحطاطاً، أو خطأ وانحرافاً»[3].

والملاحظ أنَّ موقف المثقّفين المعاصرين من الدين ورؤيتهم إليه، يشبه إلى حدٍّ كبير، موقف الفلاسفة قديماً من الأنبياء ورسالاتهم الدينيّة، فقد كان اعتقاد هؤلاء الفلاسفة أنَّ الأنبياء جاؤوا لمخاطبة الناس الأقلّ عِلماً وفِهماً ومعرفة منهم، وأنَّ رسالاتهم الإلهية لم تكن موجَّهة لهم، فهم غير معنيّين بها.

وأكثر من ذلك، فقد كان في ظنِّ هؤلاء الفلاسفة أنّهم أرفع عِلْماً ومعرفة من

---

(١) علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقّف، مصدر سابق، ص ٩٢.

(٢) علي حرب، المصدر نفسه، ص٩٦.

(٣) علي حرب، المصدر نفسه، ص١٠٥.

الأنبياء أنفسهم، فكيف يتقبّلون الدعوة والموعظة ممّن هم أقلّ عِلماً منهم! كما كانوا ينظرون لأنفسهم على أنَّهم أرفع من أن ينتموا إلى دين يقيّدهم، ويفرض عليهم شروطاً والتزامات، ويحدّ من تأمّلاتهم في عالم الوجود، ومن تفكيرهم فيما وراء الطبيعة.

ولهذا لم يكن فلاسفة اليونان قديماً، وهم من أكثر الفلاسفة شهرة وتأثيراً في تاريخ العالم الفكري والفلسفي، يؤمنون بدين، أو يتعبّدون بعقيدة، وأنّهم أعطوا لأنفسهم كامل الحقّ والحرّية في أن يقولوا في الأديان والعقائد بعقولهم وتفكيرهم الفلسفيّ، من دون قيد أو شرط.

والمثقّف المعاصر في علاقته بالدين، يقرّب نفسه إلى حدٍّ ما، من تصوّر أولئك الفلاسفة في علاقتهم بالدين، من دون أن يصرح بذلك علناً، إذ لا يجد هذا المثقّف نفسه، معنيّاً أو مخاطباً برسالة الدين، والانتماء إليه.

وهذا ما عبّر عنه بوضوح علي حرب بقوله: «فإنّ انتماءه ـ المفكّر أو المثقّف ـ ينبغي أن يكون، في المقام الأول، إلى مجال عمله، الذي هو عالم الفكر، قبل انتمائه إلى معتقده أو قومه أو تراثه، بل لا يستحقّ المفكّر الحقيقي صفته، ما لم يفكّر على هويّته وانتماءاته، أو يشتغل على معتقده وتراثه، وإلاّ تحوّل إلى لاهوتي، أو إلى مجرّد داعية أو مبشِّر»[1].

والحقيقة أنَّ مشكلة المثقّف مع الدين، هي من أعمق المشكلات التي تكشف عن أزمة بناء وتكوين المثقّف، وعن أزمة بناء وتشكيل الفكر والثقافة والمعرفة في العالم العربي والإسلامي. وقد أظهرت هذه المشكلة غربة المثقّف عن الدين، وهي من أفدح ما أصابه في بنيته الفكريّة والثقافيّة، الغربة التي تفسّر ما يعبّر به عن رؤية تجاه الدين.

---

(١) علي حرب، المصدر نفسه، ص ٨٦.

وبسهولة كبيرة نكتشف، من خلال شريحة واسعة من المثقّفين، جهل هؤلاء العميق بالدين، مع أنّهم يتحدّثون عنه، ويعطون رأيهم في مسائله وقضاياه، الجهل الذي لا يمكن أن يُبرّر لهم ولا يُغتفر، وذلك للمكانة الكبيرة التي احتلّها الدين في الماضي، وما زال يحتلّها في واقعنا الراهن، لا سيّما وأن الدين هو الذي صنع هذه الأمة، وأكسبها شخصية مميّزة ومستقلّة، بعد أن كانت مجموعة من القبائل المتفرّقة والمتنازعة، وشكَّل لها حضارة يشهد التاريخ بإنجازاتها الحضارية في مجالات مختلفة، وارتقت بالقيم والآداب والفضائل الإنسانية، فكانت هذه القيم أكثر ما تميّزت به، من بين الحضارات الأخرى.

هذا الدين الذي مثَّل أعظم تحوّل حضاريّ في تاريخ العالم والحضارة الإنسانيّة، هو اليوم من الأمور المجهولة بين شريحة كبيرة من المثقّفين في العالم العربي والإسلامي، الجهل الذي يقابله انفتاح واطّلاع واسع على الفكر الأوروبي، ومرجعيّاته الفلسفيّة والأدبيّة والاقتصاديّة والسياسيّة.

وهذه حقيقة من الصعب أن يخفيها المثقّف العربي عن نفسه، ويتنكَّر لها، ومن مظاهر هذه الحقيقة ما أشار إليه الدكتور خير الدين حسيب في ندوة ضمَّت نخبة من التيارَيْن الإسلامي والقومي، وفي جلسة خُصّصت للنقد الذاتي، بقوله: «إنّ ما يمكن تسجيله على التيّار القومي عموماً، وعلى معظم مفكّريه بشكل خاص ـ مع استثناءات متميّزة (....) ـ هو عدم الاطلاع، والاهتمام الكافي بالتراث العربي الإسلامي، وبقدرٍ أقلّ كثيراً من اطلاعهم على الأدبيّات والتراث الفكري الغربي، وهو نقص كانت له نتائجه وآثاره في بعض توجّهاتنا وممارساتنا، (....)، وعلينا أن نتعرّف أكثر إلى تراثنا وحضارتنا العربية الإسلامية، وأن نعود إلى الأصول لنطّلع عليها، ونعتني بها، ونستفيد منها أكثر ممّا تحقّق حتى الآن. ولا يمكن أن يُترك هذا كلّه للمبادرات الفردية وللصدفة، بل يجب أن يكون ضمن أولويّاتنا الفكرية، وأن يتمّ

التخطيط الواعي لضمان تحقّقه»[1].

وقد تركت مشكلة المثقّف مع الدين، تداعيات حسّاسة وحادّة في علاقته بالناس، حين أخذ يثير الشكوك، ويعبّر عن أفكار ومفاهيم تصطدم بشكلٍ صريح مع الدين، الأمر الذي تسبّب في قطيعة حادّة بينه وبين الناس، أفقدته مكانته وتأثيره وحضوره، لهذا فالمثقّف في العالم العربي لا يحظى بتأثيرٍ مهمّ على الناس، وليس له وزن حقيقيّ بينهم.

وهي المشكلة التي كرّست عزلة المثقّف، وأجهضت مشروعه في التغيير الثقافي، وعطّلت أهمّ أدواره في الحقل الاجتماعي، وهي مشكلة المثقّف نفسه، وليست مشكلة الناس، فهو الذي فتح على الناس هذه المشكلة، وفجّرها في الساحة.

والمثقّف مع ما لديه من خبرة في التعامل مع أدوات المعرفة، وتقنيات البحث، ومناهج التفكير، مع ذلك بقيت نظرته مشوّشة وملتبِسة تجاه الدين، فهناك من المثقّفين مَنْ يخلط بين الإسلام، وبين الديانات القديمة التي عرفتها بلاد الشرق، ويصل الخلط عند البعض حدّ المقاربة بين الإسلام والأساطير، من خلال حقل الميثولوجيا الذي شَهِدَ اهتماماً واسعاً في الفترات الأخيرة، وزجّ به في ميادين الفلسفة والثقافة والأدب والعلوم الإنسانيّة...

وهناك من المثقّفين مَنْ حاول أن يُسقِط على قراءته للدين، تجربة أوروبا مع المسيحيّة والكنيسة، وهي التجربة الماثلة دائماً أمام المثقّف العربي، والذي أشبع اطلاعاً عليها، وشكّل منها أبرز إشكاليّاته المفهوميّة والجدليّة، مثل إشكاليات العلم والدين، التقدّم والدين، الحداثة والدين، العلمنة والدين، الدولة والدين، السياسة والدين... إلخ.

---

(١) مجموعة كتاب، الحوار القومي ـ الديني، أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩م، ص٢٧٦؛ عقدت الندوة في القاهرة، في الفترة ما بين ٢٥ ـ ٢٧ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٩م.

وهي الإشكاليات التي ظلّ يُعاد إنتاجها بفهم ملتبَس، وبرؤية مضطربة إلى هذا الوقت، وما زال المثقّف العربي محكوماً بقدرٍ كبير، بإطار التفكير الأوروبي، وبالتجربة الأوروبية، الأمر الذي لا يُسمح له إلاّ أن يكوّن رؤية ملتبسة وجدليّة تجاه الدين.

وهناك المثقّفون الماركسيون الذين أظهروا قسوة شديدة تجاه الدين، تمسّكاً بمقولة ماركس: «الدين أفيون الشعوب»، لهذا سعى الماركسيّون، كما قال عنهم علي حرب: «إلى تحرير البشر من عبودية الأديان»[1].

فالمثقّف الشيوعي في العالم العربي، هو أكثر من أظهر عداءً للدين، ومثَّل أسوأ صورة في التعامل معه، إلا القليل منهم، مع ملاحظة ما حصل من تغيّر في رؤية البعض من هؤلاء تجاه الدين في الفترات الأخيرة.

وهناك المثقّفون الذين حاولوا العمل بمنهج البحث الأكاديمي في قراءتهم للدين، فتعاملوا مع الدين كظاهرة اجتماعيّة، أو فكريّة، أو تاريخيّة أو مركّبة من هذه الأبعاد وأبعاد أخرى، كما تعاملوا مع أيّ ظاهرة بشرية أخرى، إذ يجري عليها طرائق التوصيف والتفسير والتحليل والتفكيك والتركيب والنقد إلى غير ذلك من طرائق ومناهج، تشبه إلى حدٍّ كبير الطرائق التي تعامل بها بعض المستشرقين مع الدين في دراساتهم لحقل الإسلاميّات.

وحسب هذا المنهج، فإنَّ الدين يمثِّل أحد الظواهر التي نشأت في الماضي، وتركت أثراً نوعيّاً على حياة الناس، وأثّرت في اتّجاهات تفكيرهم، وأنماط علاقاتهم، ونظام القيم عندهم، وما زال يحتفظ بتأثيره صعوداً وهبوطاً إلى هذا اليوم.

---

(١) علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقّف، مصدر سابق، ص ١٠٤.

وما لم يُدركه هؤلاء باقتناع أو من دون اقتناع، أنَّ الدين في جوهره وأصالته ونصوصه، ليس ظاهرة بشريّة، ولا ينبغي أن يُقارن ويُطابق بالظواهر التي هي من نتاج البشر، والفارق الأساسي هو في دراسة الدين تارة، وهذا له طرائقه الخاصة، ودراسة سلوك الناس تجاه الدين وتأثيره عليهم تارة أخرى، وهذا له طرائق أخرى تختلف.

ومن الأخطاء التي وقع فيها علي حرب، والتي كرّرها في كتابه (نقد المثقّف) هو المماثلَة والمطابقة الماركسيّة والإسلام، فليس هناك قياس أو مطابقة بين تعامل الإسلاميّين مع دينهم، وتعامل الماركسيّين مع أيديولوجيّتهم، لا من جهة الأصول، ولا من جهة التعلّق بزمنٍ معيّن، ولا من أيٍّ جهة أخرى، لأنَّ الدين وحي من الله تعالى نزل للناس كافّة، وهو رسالة خالدة للزمان كلّه، وقد تكفَّل الله، جلَّت قدرته، بحفظ هذا الدين متمثّلاً في القرآن الكريم من التحريف أو الضياع، بنصِّ قوله تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾[الحجر: ٩].

هذا الحفظ له علاقة وثيقة بخاتميّة الدين الإسلامي وخلوده وثباته إلى نهاية العالم، وليس كما يظنّ البعض أنّ الدراسة الموضوعيّة للدين لا يمكن أن تتحقّق شرائطها، إلاّ بالنظر إليه كأيّ ظاهرة أخرى، تؤثّر على الإنسان والمجتمع والزمن وتتأثّر بهم.

والذي يصطدم مع هذه الموضوعيّة على افتراضها، هو كيف يجرّد الدين من خاصيّته الجوهريّة والمكونة له وجوداً، وهي خاصية الوحي من الله سبحانه وتعالى، والتي لا يستطيع الإنسان أن يتعامل معها حسّياً لأنّها من غير عالمه الحسّي.

أليست الموضوعيّة تستدعي في أبجديّاتها، دراسة الظاهرة من خلال خواصِّها المكوِّنة لها؟ وهل من الممكن موضوعيّاً دراسة هذه الخاصيّة، بذات الطرائق التي تُدرس بها ظواهر عالم الإنسان!؟

يبقى أنَّ الجانب الممكن دراسته بهذه الطرائق البحثيّة، هو تأثير الدين على حياة الإنسان والمجتمع والدولة والحضارة من أبعادٍ مختلفة، ودراسة أنماط هذه العلاقة واتجاهاتها وتغيّراتها تجاه الدين.

أمّا ما ذهب إليه إدوارد سعيد، واعتبره جوهريّاً بالنسبة للمثقّف في الإسلام، وهو إحياء التفسير الشخصي الذي يرادف ويطابق في كلامه معنى الاجتهاد، فإذا كان القصد من كلمة الاجتهاد المفهوم الاصطلاحي المتداوَل في حقل الدراسات الإسلامية، فإنّ (سعيد) قد وقع في لبسٍ كبير، إذا كان يظنّ أو يفسّر الاجتهاد بمعنى التفسير الشخصيّ للدين، وهو غير ذلك تماماً في استعماله ضمن حقله المعرفيّ الخاص.

والإسلام، حينما أجاز مفهوم الاجتهاد، اشترط فيه من الشروط الدقيقة والمتكاملة بشكلٍ يكون منضبطاً، ومحكوماً بقواعد علميّة صارمة، يبذل معها أقصى درجات الجهد المعرفي والبحثيّ لضمان سلامة وصحّة النتائج ما أمكن، وأن يعصم من التحيّز بأشكالِه كافّة، ومن التفسير الشخصي، وتدخّل الأهواء والمصالح والعصبيّات...

والتفسير الشخصيّ الذي طرحه سعيد، هو ما يقوم به فعلاً مجموعة كبيرة من المثقّفين في تعاملهم مع الدين، التفسير الذي أوقعهم في أخطاء وعثرات كانت على درجة كبيرة من الحساسيّة والخطورة.

وبسبب هذا التفسير الشخصي للدين نجد مَنْ ينادي بإلغاء حجاب المرأة، باعتباره من العادات القديمة، ومَنْ يعتبر الجهاد مقولة من مقولات الماضي، ومَنْ يحاول أن يُدخل العلمنة في الدين، ومَنْ ينتقد نظام العقوبات في الإسلام لشدّته وقسوته، ومَنْ يرى أنّ أحكام الدين وشريعته غير صالحة للتطبيق في هذا العصر... إلى غير ذلك من آراء مرجعها التفسير الشخصي.

إنَّ مشكلة المثقّف تكمن في عدم تواضعه وخضوعه للدين؛ فهو لا يتعامل معه بإيمان والتزام، لهذا من الصعب عليه أن يفهمه في جوهره وحقيقته ومقاصده وغاياته. فالدين لم يأتِ لكي يمارس المثقّف عليه فرديّته، ويحوّله إلى رأيٍ يتميّز به أو يُعرَّف به، كما يصرِّح الجابري، بل جاء لكي يكون الدين الذي يلتزم به الإنسان، ويتقيّد بعباداته وقوانينه وأحكامه وحدوده.

فلا يكفي الانتماء الفكريّ للدين كما هو حال البعض، فالمثقّف الذي لا يكون عابداً لله سبحانه وتعالى لا يمكنه أن يفهم الدين على حقيقته وأصالته، وليس مُعيباً للمثقّف أن يتظاهر بالانتماء للدين، والالتزام بأحكامه وشرائعه، كما قد يظنّ البعض، ويفسّر هذا الانتماء والالتزام على أنّه يخدش في جدية الباحث والأكاديمي والمفكّر، وما يتطلّبه الحياد العلمي والموضوعيّ والمنهجيّ من المثقّف والمفكّر، خاصة عند الذين يأخذون بعين الاعتبار نظرة الغربيّين لهم، والسَّعي للحصول على مكانة مُعترَف بها في أوساطهم.

وأمّا ما طرحه علي حرب فهو بحاجة لأن يقدر بنفسه خطورة ما تحدّث به، فكيف يطابق بين الماركسيّة والإسلام من جهة الماهيّة والأسس والأصول، وكأنّه لا يرى في الإسلام ماهيّة ثابتة، وأصولاً وكلّيات ومُطلَقات لا تقبل النّقد، وأنّها تتعالى فعلاً على الممارسات التاريخيّة والزمنيّة.

إنّنا بالتأكيد ننزّه أصول وأُسس الدين، ولا نحمّلها أخطاء البشر، بخلافٍ تام مع الماركسيّة وأصولها وماهيّتها ومُطلَقاتها، فلا تصحّ هذه الجرأة على الدين، والتعاطي معه بالنّقد بهذه البساطة الشديدة من دون تمييز واضح، بين الدين في أصالته كما أوحى به الله سبحانه وتعالى، وبين المعرفة البشريّة التي تشكّلت في فكر المسلمين حوله، أو بينه وبين التاريخ الإسلامي، أو التراث الإسلامي.

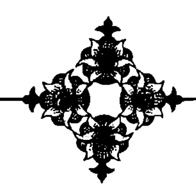
ينبغي الحذر الشديد في التعامل مع الدين، الذي لا يجوز التحدّث فيه بغير

علم ولا هدى ولا كتاب منير، كما في قوله تعالى: **﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلا هُدىً وَلا كِتَابٍ مُنِيرٍ* وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ﴾**[الحج: ٨-٩].

وأخيراً، فإن المثقّف في العالم العربي والإسلامي مُطالَب بأن يعيد النظر في رؤيته للدين، ويصحّح هذه الرؤية، وقد حصل هذا بالفعل مع البعض الذين وجدوا في الدين ضالّتهم الحقيقيّة، واقتنعوا بأنَّ أيّ مشروع نهضويّ في الأمّة لا يمكن أن يكون بعيداً عن الدين، وكلّ المحاولات الفكريّة التي حاولت أن تغيّب الدين وتعزله عن أطروحاتها التنويرية والنهضوية، لم تستطِع النفاذ إلى عقول الناس، واصطدمت بواقعٍ اجتماعي يرفض بشدّة إقصاء الدين، بل يزداد تمسّكاً وإصراراً على الاهتمام به.

فالمثقّفون الذين حاولوا عزل الدين عن المجتمع، وجدوا أنّهم قد عزلوا أنفسهم عن الناس، وثبت أنَّ الدين أقوى من أن يتمكّن هؤلاء من عزله أو إقصائه، وقد قلب نظرتهم إليه حين ظهر كأقوى عامل في خلق الانبعاث والنهوض في الأمّة، وهذا ما فشلت في تحقيقه كلّ الأيديولوجيّات التي نقلها المثقّفون من الفكر الأوروبي ومرجعيّاته الغربيّة والشرقيّة، والتي وصلت إلى طريق مأزوم ومسدود.

فالمثقّف بحاجة إلى أن يكتشف ذاته من جديد، ولن يكتشف هذه الذات من خلال تلك الأيديولوجيّات التي جعلته غريباً عن ذاته ومجتمعه وهويّته وتاريخه، وإنّما من خلال نظرة صحيحة للدين.



الفصل السابع
مهام المثقّف الديني

في مقدّمة هذه المهام انبعاث المثقّف الديني نفسه، وضرورة أن يُعلِن عن حضوره، وينتزع دوره، ويبرهن على كفاءته وجدارته، وهذا ما ينبغي أن يتعاون عليه أيضاً، المجتمع الديني الذي يتطلّع للنهوض والتقدّم، إدراكاً منه بحيوية الدور، وأهمّية العطاء الذي يمكن أن يُسهِم به المثقّف الديني.

فهناك حاجة ملحّة لانبعاث المثقّف الديني، وهي حاجة المجتمع قبل أن تكون حاجة المثقّف الديني، مع ذلك فلا ينبغي أن ينتظر المثقّف من المجتمع أن يُعيد له مكانته، ويضعه في موقعٍ لائق به، بل لا بدّ أن تأتي الخطوة الأولى من المثقّف نفسه، فيعمل لانتزاع دوره، ويسجِّل حضوره بفاعليّة ونشاط، بطريقة يفرض على المجتمع احترام ما يقدِّمه من عطاء، وما يُسهم به من أدوار ووظائف.

مهام المثقّف الديني، هي المهامّ التي يُفترض أن يكون هو الأقدر على إنجازها من بين الفاعلين في ميادين النشاط الاجتماعي، والتي لا تتعارض أو تتصادم أو تتزاحم مع ما تنهض به الفئات الاجتماعية الأخرى من مهام.

وإذا اعتبرنا المشكلة الثقافية، ومشكلة الأفكار في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، من المشكلات البنيويّة الخطيرة التي تتأثّر منها، وتنفعل بها جميع

المشكلات الأخرى الاجتماعيّة والاقتصاديّة والتربويّة والتعليميّة والسياسيّة، فإنّ هذا يؤكّد أهمّية وفاعلية دور المثقّف الديني، الذي يُفترض أن يُولي اهتمامه الأكبر للمسألة الثقافيّة، لكونه يُدرك أبعادها وخطورتها.

كما أنّ هذه المهام تتأكّد بصورة أكبر مع ما يشهده العالم المعاصر من تحوّلات وتغيّرات متسارعة ومتعاظمة، تركت تداعيات شديدةَ التحوّل في المجتمع الإنساني المتعدّد والمتنوع في ثقافاته وهوياته، ويكاد العالم العربي والإسلامي يقف تُجاه هذه التحوّلات حائراً ومضطرباً، ويرى نفسه أمام مفترق طرق، وبحاجة إلى رؤية يسترشد بها، في الخروج من النفق، وتجاوز انسداد الأفق، والعبور للمستقبل.

وتتّسع مهام المثقّف الديني في مداها وتعدّدها وشموليّتها، بالاتّساع الذي يعبّر عنه الدين الذي يأخذ منه المثقّف مرجعيّته، وتُلزمه هذه المرجعيّة بواجباتها ومسؤوليّاتها، وبالاتساع الذي تعبّر عنه الثقافة، التي يتعامل معها المثقّف كحقل اهتمام واشتغال.

كما تشمل هذه المهام المجتمع الذي ينتمي إليه المثقّف جغرافيّاً، والأمّة التي ينتمي إليها دينيّاً، والعالَم الذي ينتمي إليه إنسانيّاً، والعصر الذي ينتمي إليه زمنيّاً، وهذه المهام هي:

أولاً: إنتاج المعرفة وتنمية الثقافة

هذا المجال ينبغي أن يكون في مقدّمة أولويّات اهتمام وعطاء المثقّف، باعتباره المجال الذي ينتسب إليه، ومنه يكتسب صفته، فالمعرفة التي لا ينقطع المثقّف عن التزوّد منها، والتفاعل الحيّ معها، هذه المعرفة بحاجة لأن يكون المثقّف جِسْراً لها إلى المجتمع والأمة، بعد تنقيتها وتصفيتها ممّا قد تحمله

من شوائب وأضرار، وبقدر ما تتأكّد الحاجة للمعرفة، تتأكّد الحاجة المفترضة للمثقّف الناقل لهذه المعرفة، والمعمِّم لها.

ونحن في العالم العربي والإسلامي، ما زلنا بحاجة إلى وعيٍ أكبر وأنضج في إدراك حاجتنا للثقافة، الحاجة التي لا ينبغي على الإطلاق التقليل من شأنها، أو الاستهانة بها، والتعامل معها وكأنَّها من الأمور الثانوية والهامشية.

وهذا هو الفارق الأساسي بين الأمّة التي تملك منظوراً حضاريّاً متطوّراً، وبين الأمّة التي تفتقد لهذا المنظور، أو لا ترتقي لمستواه، فيغيب عنها الوعي بإدراك قيمة الثقافة، والحاجة الحيويّة لها في كلِّ مرافق وأبعاد المجتمع والأمّة والحياة، كما هو حال المجتمعات الإسلامية المعاصرة التي تعاني من ضعفٍ شديد في الثقافة والتكوين الثقافي، ومن نقصٍ حادّ في المعرفة.

في وقتٍ يشهد فيه العالم أكبر ثورة مرّت على التاريخ الإنساني في مجال المعارف والمعلومات، فقد «تغيَّرت أحوال المعرفة في العالم تغيّراً جذريّاً، فإذا كان العلم في الماضي لا يتجدّد إلا بعد قرون وقرون، فإنَّ المعرفة المعاصرة تتضاعف كلَّ سبع سنوات، إنّه تسارع مذهل يكفي للتدليل عليه أنّه سنويّاً يُوضَع ٤٠ ألف مصطلح جديد في مختلف ميادين العلوم، وفي كلِّ دقيقتين يصدر مقال علمي في جهة ما من العالم»[١].

الأمر الذي يعني أنَّ المجتمعات العربيّة والإسلاميّة بحاجة إلى أن تضاعف جهودها، وتسارع في تدارك النقص الحادّ والخطير في مجال المعارف والعلوم، وذلك بعد أن أخذت الفجوة تتّسع بينها وبين العالم المتقدّم، وهذا يتوقّف على إدراكنا لمستوى وحجم التخلّف والتراجع الذي نعيشه، كما يتوقّف على نوعيّة

(١) مهدي المنجرة، الحرب الحضارية الأولى: مستقبل الماضي وماضي المستقبل، الدار البيضاء: دار عيون، ١٩٩٤م، ص٣٥٥.

الرؤية التي نعبّر عنها في نظرتنا للمستقبل الذي نتطلّع إليه.

ويكفي نجاحاً من المثقّف أن يُنجز هذا الدور، ويقدّمه على أيٍّ دور آخر، ومنه يبدأ وظيفته الاجتماعية، وينطلق في كلٍّ أدواره الأخرى. وإنجاز هذا الدور يتطلّب من المثقّف الديني التقارب والتفاعل مع الناس والمجتمع والأمّة، لمعرفة أولويّات حاجاتهم الثقافيّة، الحاجات التي تفتح للأمّة آفاقها، وتستكشف لها طريق نهضتها، وتبلور رؤيتها لواقعها ومشكلاتها، وتلهمها النظر للمستقبل بإرادة وتصميم.

كما أنّ هذا الدور من المثقّف والمثقّف الديني بحاجة إلى أن يتأطّر بإطار تنمية الثقافة في المجتمع والأمّة، من أجل أن يكون مبرمجاً ومخطّطاً ومدروساً في جوانبه الكمّية والكيفيّة، وفي تحديد أولويّاته وفق مقتضيات قواعد الزمان والمكان.

ثانياً: مواجهة الاختراق الثقافي

هذه المقولة أطلقها الخطاب الإسلامي منذ وقتٍ مبكر، قبل أن تنهي أوروبا ما عُرف بعهد الانتداب على الدول التي أخضعتها لسيطرتها الاستعمارية، وتجدّد الحديث عن هذه المقولة في مرحلة ما بعد الاستقلال، مع ظهور الدولة العربية القُطرية الحديثة، ولكنّها برزت بشكلٍ واضح مع حقبتَيْ ستينيّات وسبعينيّات القرن الماضي، على أثر السجالات الاحتجاجيّة الساخنة بين الفكر الإسلامي والأيديولوجيّات الفكريّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة، الوافدة من المرجعيّات الفكريّة والفلسفيّة الأوروبيّة.

وفي ذلك الوقت عَبَّر الخطاب الإسلامي عن هذه المقولة بعنوان (الغزو الثقافي)، وقَدَّم حوْلها نتاجاً ثقافيّاً متراكِماً، كشف فيه وجود هذا النَّمط من

الغزو، وبين مخاطره وتحدّياته وتداعياته الثقافيّة والدينيّة والاجتماعيّة والتربويّة على المجتمعات الإسلامية، وأصبحت هذه المقولة، من مقولات الخطاب الإسلامي التي عُرف وتميّز بها، وظلَّ يجدّد الحديث من وقتٍ لآخر.

وأما الخطابات غير الإسلامية، فقد استُقبلت هذه المقولة آنذاك، بنوعٍ من التحفّظ والشكّ والنقد، وقلّلت من أهمّيتها، وعابت على الخطاب الإسلامي انغلاقه، ووصفته بالتحجّر والتعصّب، وعدم الانفتاح على الثقافات والمعارف الحديثة والمعاصرة، وسدّ الطريق على المجتمعات العربية والإسلامية أمام اكتساب العلوم والنُّظم الحديثة والمتطوّرة، وهناك مَنْ نَظَر لهذه المقولة على أنّها مقولة زائفة ومختلَقة، ومن نتاج واقع التراجع والتخلّف.

ومن جملة ما يفسِّر لنا هذا التباين الفكري الحادّ في الموقف، أنَّ الخطاب الإسلامي كان يُعطي أولويّة أساسيّة لمسألة الهوية، والتي كانت تتعرّض حسب رؤية هذا الخطاب، لاختراقات شديدة وضخمة ومنظَّمة من الغرب والثقافة الغربية، الذي استعمل أجهزته ومؤسّساته وقوّته وتفوّقه لفرض ثقافته، وتعميم نمطه القيمي والأخلاقي على مجتمعات العالم العربي والإسلامي.

في حين أنَّ الخطابات غير الإسلامية كانت تُعطي الأولوية لمسألة التحديث والتقدّم، من دون مراعاة لمسألة الهويّة، وعدم الرّهان عليها، أو جعْلها عقبةً أمام محاولة التحديث والتقدُّم، والذي ما كان من الممكن في رؤية أصحاب هذه الخطابات، أن يتحقَّق بعيداً عن الغرب، والارتباط بثقافته ومناهجه ونُظُمه التي وُصفت بالحداثة، وعلى خلفيّة الحاجة إلى التقدّم والانتقال الحضاري.

بعض هذه الخطابات التي رفضت وشكّكت سابقاً بمقولة «الغزو الثقافي»، أخذت فيما بعد تحذِّر ممّا أطلقت عليه «الاختراق الثقافي»[1]، وبدأت تلتفت

(١) أنظر ما كتبه حول هذا الموضوع الدكتور محمد عابد الجابري، في: المسألة الثقافية، بيروت، مركز دراسات

لهذه الظاهرة مع تعاظم ثورة الاتصالات، وتطوّراتها المذهلة، التي ضيّقت المسافات بين أقطار العالم، ودَمَجَت بين أجزائه وأطرافه المتباعدة.

ومع بروز ظاهرة العولمة، التي أصبحت من أكثر الظواهر تأثيراً في العالم، ازداد الاهتمام بصورةٍ أكبر عند هذه الخطابات بقضيّة الاختراق الثقافي، وارتفع الشكّ عن هذه القضيّة، وأخذ الجميع تقريباً يتحسّس خطورتها، ويحذّر منها.

ولسنا وحدنا في العالم العربيّ والإسلاميّ مَنْ بات يتظاهر ويتحدّث عن هذا النَّمط من الخوف تجاه الاختراق الثقافي، الذي تحوّل إلى خطر يهدّد هويّات وثقافات أمم ومجتمعات العالم، بما في ذلك بعض المجتمعات في الغرب نفسه.

فبعض الدول الأوروبية، تتقدّمهم فرنسا، أخذت تُعلن صراحة رفضها ومواجهتها لما يُطلَق عليه هناك الغزو الثقافيّ الأميركيّ، أو الأمركة الثقافيّة، وظهرت بعض الكتابات التي وَجَّهت نقداً شديداً لهذا الاختراق الثقافي الأميركي، وبقصد الدفاع عن هويّات هذه الدول، وعن أنظمتها الثقافية والقيميّة، واستتبع ذلك فرض قوانين وتشريعات صارمة في هذا المجال، كالذي فرضته فرنسا على استعمال كلمات أجنبيّة عن اللغة الفرنسيّة، وشكّلت بهذا الخصوص لجنة للدفاع وحماية الهوية الفرنسيّة.

وما يؤكّد ما تتعرّض له ثقافات العالم من خطر الاختراق، الاهتمام المتزايد بصورةٍ كبيرة لهذه القضية، وإثارتها على نطاق عالميٍّ واسع، إذ عقدت لأجلها ندوات ومؤتمرات عدّة في عواصم عالميّة مختلفة، كما أنَّ حضورها لا يكاد ينقطع في وسائط الإعلام السمعيّة والبصريّة، وصدر حولها الكثير من الكتب والدراسات والتقارير.

الوحدة العربية، ١٩٩٤م؛ وفي: مسألة الهوية: العروبة والإسلام والغرب، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥م.

أمام هذا التحدّي تبرز مسؤوليّة المثقّف، الذي ينبغي أن يكون سدّاً أمام هذا الاختراق الثقافي والأخلاقي والقيمي، لا أن يكون جسراً لعبوره كما هو حال البعض، الأمر الذي يقتضي أن يُعاد النظر في جدليّة العلاقة بين الهوية والتقدّم، والهوية والتحديث، فنحن نريد التقدّم، لكن لا نريده اختراقاً للهوية، ونريد التحديث، لكن لا نريده انقلاباً على الهوية.

وما يُشهَد به للمثقّف الديني هو تمسّكه ودفاعه عن هويّة الأمّة، وحمايته لها من الاختراق، فهو الذي لم يتزحزح عن هويّته، وبقيَ حارساً لها، كحصنٍ أخير لحماية كيان الأمّة وشخصيّتها، وهو المثقّف الذي لم يُخترق في هويته، وهذا ما ينفرد به عن غيره من المثقّفين الذين ينتمون لمرجعيّات غير إسلامية.

لهذا فإنَّ المثقّف الديني مطالَب اليوم بأن يلعب دوراً أكبر في التصدّي لمشكلة الاختراق الثقافي في الأمّة، وذلك بعد أن تضاعفت خطورتها، وتأكّدت بشكلٍ لم يعد معه مجال للشك، وهو الذي يتّخذ من الفكر والثقافة جبهةً له.

وعلى المثقّف الديني أن يُدرك أنّه يقف اليوم على أخطر جبهات الأمة تحدّياً، وأشدّ ثغورها حساسيّة، وأن يكون يقِظاً وحذِراً، ويدفع بوعي الأمّة نحو التصدّي لهذا الاختراق، ويقوّي مناعتها الثقافيّة والدينيّة، ولن تستطيع الأمّة مواجهة هذا الاختراق إلا بالتمسّك الواعي بالدين الذي يكسبها المناعة والقوّة والتصدّي.

ثالثاً: الاهتمام بالمشكلات الكبرى في الأمة

إنَّ أخطر ما في المشكلات التي تواجه الأمّة، هو غياب الوعي بهذه المشكلات، وانصراف الاهتمام عنها، فلا يتمّ التوجّه الجادّ لهذه المشكلات بالدراسة والتفكير والتخطيط، ما يجعلها تستفحل وتتوطّن وتتجذّر، ويصعب عندئذ اقتلاعها، ومن ثم تتضاعف الجهود والإمكانات التي تتطلّب لمواجهتها،

كما يتضاعف الزمن والوقت الذي يُحتاج إليه لمعالجتها والتصدّي لها.

إنَّ غياب الوعي عن هذه المشكلات الكبرى في الأمة، يكشف عن الضعف الشديد الذي أصاب العقل العربي والإسلامي، ويكشف أيضاً عن أزمة الثقافة والمعرفة، وانحدار مستويات التربية والتعليم، وتراجع التعليم العالي والبحث العلمي، وضمور الثقافة السياسية، وشلل المؤسسات الأهلية، هذه الحقول والميادين والأنشطة التي كان يُفترض أن تعمل على الارتقاء بوعي الأمّة، وبعث الفاعليّة فيها، وتحريك طاقاتها نحو القضايا الكبرى، سعياً باتجاه البناء الحضاري الجديد.

وهذا ما ينبغي أن ينهض به المثقّف والمثقّف الديني، بما يمتلك من وعيٍ وإدراك لواقعِهِ وعصره، وقدرة على تشخيص مشكلات الأمّة الكبرى، وهي المشكلات التي يُفترض من المثقّف الديني أن يصرف لها طاقاته وقدراته الفكريّة والماديّة، ويدفع بالأمّة لأن تستجمع قدراتها وإمكاناتها، وتركّزها وتنظّمها وتفعلها، نحو مواجهة هذه المشكلات، لا أن تضيِّع جهودها، وتهدر إمكاناتها، وتستنزف ثرواتها في قضايا وأمور جانبيّة أو جزئيّة أو هامشيّة، وأخطر ما في الأمر حين تتوهّم الأمة أنَّ في هذه القضايا الجانبيّة والهامشيّة تنحصر معركتها، فتربط مصيرها بها، وهذا من أسوأ أزمات الوعي.

ومن الواجب على الأمّة، شرعاً وعقلاً وضميراً وقانوناً، أن تتوقّف عن النزاعات الداخليّة والحروب الأهليّة، والصراعات بكافّة أشكالها الدينيّة والمذهبيّة والقوميّة والعِرقيّة، التي كرَّست في الأمّة التجزئة والإحباط، وعطّلت برامج التنمية وخُطط الإصلاح والعمران، في الأبعاد كافّة، الاجتماعيّة والتربويّة والاقتصاديّة والعمرانيّة والسياسيّة... إلخ.

وعلى المثقّف الديني أن يصبح بوصلة الأمّة التي توجّهها نحو مشكلاتها

الكبرى، وقضاياها الرئيسيّة، ومصالحها العليا، وأن يكون مدافعاً عن التقدّم في مواجهة التخلّف، وعن الوحدة في مواجهة التجزئة، وعن الاستقلال في مواجهة التبعيّة، وعن العِلم في مواجهة الجهل، وعن السِّلم في مواجهة العنف، وعن البناء في مواجهة الهدم.

رابعاً: تطوير وعي الأمّة بقضايا العصر

المثقّف في تكوينه وطبعه وحقيقته، لا يكون إلا معاصراً، يفهم لغة العصر، ويواكب تحولاته وتغيراته، ويجاري تطوراته وتبدلاته، ويعايش حركته وتفاعلاته تأثّراً وتأثيراً، ولديه القدرة على تشكيل رؤية نقدية وتحليلية واستشرافيّة لأوضاع أمّته ومستقبليّاتها، القدرة التي تتفاوت من مثقّف لآخر حسب مستويات التكوين، ونوعية الخبرات، وتوفّر إمكانات وأدوات البحث.

هذا التلازم الذي لا ينفكّ بين المثقّف والمعاصرة، يتطلّب من المثقّف أن ينقل وعيه وفهمه لقضايا ومشكلات العصر إلى أمّته، ويطوِّر من وعيها وإدراكها لهذه القضايا والمشكلات، وبالذات تلك المشكلات التي تُوصَف بالعالميّة، أي التي يُعاني منها العالَم برمته، كقضايا الحرّيات العامّة، وحقوق الإنسان، والعدالة الاجتماعية، وتخلخل الحياة الجماعية، وتفكّك الروابط الأسرية والاجتماعية، بالإضافة إلى قضايا البيئة والاحتباس الحراري، وقضايا الصحة والتعليم والتنمية.... إلخ.

ولسنا بحاجة إلى مزيد من الجهد والاستدلال على ما تعاني منه المجتمعات العربية والإسلامية من ضعفٍ ملحوظ في وعيها وفهمها، واطّلاعها على قضايا العصر ومشكلاته، في الوقت الذي تعدّ فيه هذه المجتمعات الأكثر ارتباطاً وتأثّراً في علاقتها بالعالم، لما لموقعها من أهمّية حيويّة واستراتيجية.

وتتأكّد الحاجة إلى الوعي بقضايا العصر، مع ما يشهده العالم من تداخلٍ شديد بين دوله وأممه ومجتمعاته، بطريقة لم تحدث في التاريخ الإنساني من قبل، الأمر الذي سيُضاعف من شدّة التأثير والتفاعل بين دول العالم، مع ما بينها من بُعد مكانيّ وجغرافيّ، وبشكلٍ يجعل للتأثيرات الخارجيّة وقْعاً كبيراً على الأوضاع الداخليّة للدول والمجتمعات، فقد تخلخل مفهوم السيادة الوطنية، وأصبح مفهوما منقوصاً.

ولم تعد الدولة هي الطرف الوحيد المؤثّر والمهيمِن على مجتمعها وكيانها، فقد دخل العالم، بمراكزه وأقطابه وشركاته ومنظّماته ومؤسّساته وثقافاته، طرفاً قويّاً إن لم يكن هو الطرف الأقوى في التأثير على الأمم والمجتمعات، وتحوّلت هذه الأمم والمجتمعات إلى أمم ومجتمعات مفتوحة على التأثيرات الخارجية، نتيجة ثورة الاتصالات والمعلومات المتعاظِمة في العالم.

في ظلٍّ هذه الأوضاع العالميّة المتغيِّرة والمتشابكة، على المثقّف الديني أن يتحمّل مسؤوليّته، بتطوير وعي الأمّة بقضايا العصر ومشكلاته، وهذا الوعي لا ينفصل ولا يتجزّأ عن وعي الأمّة بذاتها وقضاياها ومشكلاتها، الوعي الذي لا بدّ منه كسلاحٍ للأمّة في حماية ذاتها وهويّتها وثقافتها، ولكي يفتح على الأمّة آفاق الاستفادة من العالم ومنجزاته ومكتسباته الحضارية.

من جهة أخرى، فإنَّ الانغلاق بالتأكيد ليس حلاًّ ولا خياراً، ولم يعد ممكناً أساساً في ظلّ عالم يتحوّل إلى قرية عالمية صغيرة، يتفوّق فيه الزمان على حساب المكان، ويتفوّق فيه العلم على حساب الجغرافيا، كما أنَّ الانفتاح والتواصل مع العصر ليس سهلاً أو ممكناً، من دون بصيرة الوعي، وفاعلية المعرفة، وامتلاك ناصية العلم، في عالم يعجّ بالأفكار والمناهج والنُّظم والأطروحات، ويضخّ المعارف والمعلومات، وتتصادم فيه الإرادات والمشاريع، وتحكمه معادلات القوة والسيطرة والهيمنة والنفوذ.

خامساً: الفكر الإسلامي وشروط المعاصرة

من أصعب ما يواجه الثقافات عموماً، أنّى كانت مصادرها ومكوّناتها ومنجزاتها وتاريخها، هو علاقتها بالزمن، العلاقة التي تعني القدرة على الحضور والتجدّد والاستجابة لمتطلّبات كلّ عصر، وذلك لأنّ حركة الزمن حركة سيّالة لا توقّف ولا تهدأ ولا تتراجع، تحت أيّ ظرف أو قوّة أو إرادة، لكنّها قد تتوقّف أو تتراجع في العقل أو الفكر أو الثقافة.

كما أنَّ العلاقة بالزمن هي التي تمتحن الأفكار والثقافات، وتكشف عن عناصر الحياة والحركة فيها، فالثقافة الحيّة هي التي تحتفظ بعلاقة مع الزمن تتّصف بالحيويّة والتجدّد والتحدّي، وهذا ما تفتقده الثقافة الميّتة.

والمثقّف الديني يفترض أن يجمع في تكوينه بين الدين والمعاصَرة، وهذا هو جوهر تميُّزه، وحيوية عطائه، والدين هو الجوهر، والمعاصَرة هي الإطار؛ الدين هو منظومة الأفكار والقيم، والمعاصَرة هي شروط الزمان والمكان، والمثقّف الديني حينما يقف أمام تساؤلات من قبيل:

كيف ننظر إلى العصر؟ وكيف نتعامل معه؟

كيف نواجه تحدّيات العصر؟ وكيف نستجيب لمتطلّباته؟

كيف ننفذ إلى العصر؟ وكيف نحمي أنفسنا؟

ماذا نأخذ من العصر؟ وماذا نرفض؟

هذه التساؤلات يجيب عنها المثقّف الديني، ويتعاطى معها من خلال المنظور الديني، وهي التساؤلات التي تعبّر عن جوهر ومضمون المعاصَرة.

كما أنَّ المعاصرة تفرض تساؤلات لها علاقة بالدين والفكر الإسلامي، من قبيل:

كيف نقدّم الدين إلى العصر وبأيّة طريقة؟

كيف نطرح رأي الدين بقضايا العصر في ميادين العلوم والطبّ والبيئة والسكان؟

كيف نؤصّل مناهج إسلامية في العلوم الإنسانية والاجتماعية؟

إلى غير ذلك من تساؤلات، لا نستطيع أن نجيب عنها، ونؤثّر فيها، إلا إذا أنجزنا معاصَرتنا، وبَلْورنا مفهومنا ورؤيتنا للعالم وللزمن الذي نعيشه.

وفي هذا المجال، لا بدّ أن نشيد بالمهمّة المعرفية التي نهض لأجلها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، والتي اصطلح على تسميتها باسم (إسلامية المعرفة)، وتتحرّك في اتجاهَيْن متكامِلَيْن هما: التأصيل الإسلامي للعلوم الإنسانية والاجتماعية، وإصلاح مناهج الفكر الإسلامي[1].

وإذا أردنا أن نضع حدّاً فارقاً بين المثقّف الديني والمثقّف غير الديني، يمكن القول إنّ هذا الأخير فصّل العلاقة بين الدين والمعاصرة، واندمج في المعاصرة وتخلّى عن الدين، إمّا لأنّه لم يستطِع فهم هذه العلاقة، وإمّا لأنّه لم يتصوَّرها إطلاقاً، أو لأنّه يفهمها بشكلٍ متعارض ومتصادم، أو أنّه يدمج بينهما بطريقة مشوَّهة وخاطئة، وفي كلٍّ هذه الحالات يبقى خياره الانحياز للمعاصَرة ولو على حساب الدين.

أما المثقّف الديني فهو الذي يجعل من الدين هَدْياً ومرجعاً ومَسْلَكاً له، ويُبدع معاصرته وحداثته على قاعدة الدين، والعلاقة بين الدين والمعاصرة في فهمه ورؤيته ليست على تضادٍّ أو تناقض أو تصادم، فبإمكانه اكتشاف العلاقة والموازنة

---

(١) للمزيد من الاطلاع حول المشروع الفكري للمعهد وبرامجه وخططه في هذا المجال، أنظر: (إسلامية المعرفة) ١٩٨٦م، وهي الوثيقة التي شرح فيها المعهد مشروعه ورؤيته ومناهجه؛ أنظر كذلك: طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي: بين القدرات والعقبات، وهو ورقة عمل للمعهد، ١٩٩١م.

التي يؤمن بها ويرتضيها، من دون أيّ تعارض مع الدين.

مع ملاحظة ينبغي التنبّه لها، وهي أنَّ أكثر التحريفات والمغالطات والأخطاء التي يُراد لها أن تُلصَق بالدين، تأتي بعنوان المعاصرة، كالذي حصل مع بعض المثقّفين الذين يتّخذون من الدراسات الإسلاميّة حَقْلاً لاشتغالاتهم الفكريّة والأكاديميّة.

سادساً: الاندماج والمشاركة الإنمائيّة في المجتمع

من أكثر ما انشغلت به الأدبيّات التي عالجت موضوع المثقّف، عربيّاً وحتى عالميّاً، قضيّة علاقته بالمجتمع، ونوعيّة هذه العلاقة وأنماطها وحدودها، الأمر الذي يفسِّر ما يعترض هذه العلاقة من إشكاليّات، وما تتعرّض إليه من تصدّعات، وما يتشكّل في ذهنيّة المثقّف عنها من وجهات نظر قد تنزع إلى تفكيكها، أو تضييقها في دوائر محدودة، أو إلى تأكيدها وتوسيعها.

وإلى اليوم والحديث ما زال يتجدّد حول أنماط هذه العلاقة وشكلها وحجمها ونوعيّتها، وهذا ما انشغلت به الأدبيّات العربية التي حاولت إعادة النظر في هذه القضية، وتجديد الرؤية حولها، خاصة بعد ظهور طبقة من الأكاديميّين انفردت برؤية خاصة، حول نمط العلاقة بالمجتمع، تنزع نحو القطيعة والانغلاق.

بالإضافة إلى ما تُقدِّمه هذه الأدبيات من نقدٍ شديد لتجربة المثقّف في العالم العربي، والتي يصفها البعض بالفشل، والإحباط والعجز، مع مطالبة البعض بعدم تضخيم دور المثقّف وتحميله مسؤوليّات أكبر من حجمه، وفوق قدرته الحقيقية.

وفي هذا النطاق هناك مَن يرى ضرورة حصر دور المثقّف في دوائر المعرفة، كسباً واشتغالاً وعطاء، وهناك مَن يرى دور المثقّف في أن يكون ناقداً، وهكذا تتعدّد

وجهات النظر، إلاّ أنّها تتّفق على وجود خلل في علاقة المثقّف بالمجتمع والأمة.

وأكثر مَن يتّجه إليه النقد في هذا المجال هو المثقّف الأكاديمي، مع ما تكرّسه النزعة الأكاديمية من روح فرديّة، وانغلاق على الوَسَط الأكاديمي، وما يفرضه الحقل الأكاديمي من اهتمامات واشتغالات تحتاج إلى قدر من التفرّغ، وإلى صَرْف وقت طويل، وبالذات في إعداد البحوث وتحضيرها، يُضاف إلى ذلك اللغة الاصطلاحية التي يتعامل معها المثقّف الأكاديمي بألفاظها وتعبيراتها التي لا يتعامل معها رجل الشارع العادي.

هذه النزعة تكرّسها أكثر نوعية فلسفة التعليم والتكوين التربوي والأكاديمي لثقافة وشخصية الإنسان المتعلّم، هذه الفلسفة التي لا تربط التعليم بوظائف اجتماعيّة، تطوعيّة أو إصلاحيّة أو تنويريّة، إلا بقدر محدود، وهذا القدر لا تُعطى له أهمّية في المجتمعات العربيّة ولا يركز عليه، فيتقلّص لدرجة يصبح معها هامشيّاً، فالخدمة الاجتماعيّة التي هي من وظائف التعليم العالي الأساسيّة، لا تنمى في شخصية الطالب باهتمام كبير، وبتحفيز وتجريب وتحريض نحو المبادرة للنهوض بها.

وإذا كان المثقّف غير الديني يجد نموذجه التاريخي في الفيلسوف، الذي عُرف عنه التحدّث بخطاب يتّصف بالتعقيد اللفظي، والتجريد الذهني، ولا يجاري فهم الناس، ولا يقترب من لغتهم وخطابهم، وقد يعيش في عالم غير عالم مجتمعه، في برج عاجي، وكأنّه على قمّة جبل، بعيد عن الناس، فإنّ المثقّف الديني يجد نموذجه التاريخي في نموذج النبيّ، الذي كانت مهمّته مرتبطة بالناس وإلى الناس، مبلّغاً ومعلّماً وهادياً إلى سبيل الخير وطاعة الله، النبيّ الذي كان يذهب إلى الناس، ويتحدّث بلسان قومه ويخاطبهم على قدر عقولهم.

فهذا نبي الله نوح (عليه السلام) الذي دعا قومه ليلاً ونهاراً: **﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلاً وَنَهَاراً﴾**[نوح: ٥]، **﴿ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَاراً * ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنْتُ**

لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَاراً﴾[نوح: ٨-٩]. وحينما هَجَر نبيّ الله يونس (عليه السلام) قومه غضبان، عاقبه الله على ذلك، وأمره بالعودة إليهم: **﴿وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِباً فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لا إِلَهَ إِلاّ أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ * فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ﴾**[الأنبياء: ٨٧-٨٨].

لهذا فالمثقّف الديني يجد في الدين أكبر باعثٍ على التواصل مع الناس، والتكافل والتعاون والتضامن معهم، ويدفعه الدين لأن يُسخِّر ما عنده من علم وثقافة وخبرة في مشاركات إنمائيّة تخدم المجتمع والأمة.

والمفترض أن يكون المثقّف جزءاً من مشروع إنمائي وتنويري داخل مجتمعه، وبهذه الرؤية ينبغي أن تتبلور علاقة المثقّف بالمجتمع، لا أن يتحوّل إلى طاقة معطِّلة أو عاجزة أو مشلولة عن العطاء والإنجاز والمشاركة، ولا أن تتحوَّل مهمّته إلى وظيفة ومصدر للرزق فحسب، وهذا ما يتهدّد المثقّف، ويعتبره إدوارد سعيد: «الخطر الهامّ الذي يتهدّد المثقّف هذه الأيام، أكان في الغرب أم في العالم غير الغربي، لا يكمن في الأكاديميا، أو الضواحي، أو الروح التجارية المروعة للصحافة ودور النشر، وإنما في مسلك سوف أسمّيه الاحترافية، وما أعنيه بالاحترافية هو اعتبار وظيفتك كمثقّف، وكأنّها عمل تؤدّيه كَسْباً للرزق، بين التاسعة والخامسة، عين لك على ساعة الجدار، بينما الأخرى حولاء من النّظر في ما يعتبر سلوكاً احترافيّاً سليماً، لا تحدث هزّات بلا داع، ولا تشرّد إلى أبعد من الأنماط والحدود المقبولة، بل تهيّئ نفسك لتكون رائجاً، ولائقاً قبل كلّ شيء، ومن ثمّ تصبح غير مثير للجدل، وغير معنيٍّ بالسياسة، وموضوعياً»[1].

ومن جهته يقول هشام شرابي عن هذه الحالة: «إن حياة المثقّف وذي

---

(١) إدوارد سعيد، صورة المثقّف، مصدر سابق، ص٨٠ ـ ٨١.

الاختصاص عندنا حياة مهدورة وتدور في فراغ، إذ إنّ انهماك ذوي الفكر والاختصاص لا يتركّز في العمل لأهدافٍ اجتماعية يغنى بها المجتمع، بل في السعي وراء الرزق والمصلحة الفرديّة، إنَّ نشاطنا العلمي والفكري مبعثر لأنّه يتألّف من نشاطات فرديّة ذوات غايات خاصّة لا يجمعها رابط اجتماعي موحد»[1].

سابعاً: ما بين الأمم والحضارات، دور المثقّف الإنساني

يرى إدوارد سعيد أن «لا وجود البتّة لمن يمكن وصفه بمثقّف خاصّ، لأنّك تدخل العالم العام منذ اللحظة التي تكتب فيها كلماتك ثم تنشرها»[2].

والثقافة في جوهرها لها غايات إنسانيّة، والمفترض أن تعبِّر عن هذه الغايات، وتنبض بها، وتغذّي عقل الإنسان وروحه عليها. ومن أخطر ما يصيب الثقافة الارتداد عن هذه الحالة، والانقلاب على جوهرها الإنساني، بتبنّي اتجاهات تنزع نحو العرقيّة، كالتي أفرزت الحركة النازية في النصف الأوّل من القرن العشرين في أوروبا؛ أو تنزع نحو الطائفيّة التي أفرزت صراعات دامية في مجتمعات كثيرة، كالذي حدث في أيرلندا بين الكاثوليك والبروتستانت، أو الذي حدث بين السنّة والشيعة في باكستان، أو حين تنزع نحو العرقيّة والطائفيّة معاً كالحالة التي أفرزتها الصراعات الدينيّة المؤلمة التي حصلت في يوغسلافيا السابقة، وتضرّر فيها مسلمو البوسنة والهرسك، وتسبّبت في عمليات إبادة كانت شاهدة على موت العدالة الإنسانيّة ونهاية الضمير الإنساني.

وهناك خطر آخر يصيب الثقافة ويفتك بها، حين تتحوّل إلى إمبرياليّة، وتولد

(١) هشام شرابي، المثقّفون العرب والغرب، مصدر سابق، ص٩-١٠.

(٢) إدوارد سعيد، صورة المثقّف: مصدر سابق، ص٢٨.

سلوكاً إمبرياليّاً، كالذي عَكَسته الثقافة الغربية في علاقتها بالأمم والحضارات غير الأوروبيّة، وهذا ما انتقده بشدّة إدوارد سعيد في كتابه (الثقافة والإمبريالية).

والمثقّف الذي ينسب نفسه للثقافة، يفترض فيه أن يعبِّر عن نزعة إنسانيّة شفافة للغاية في مواقفه وسلوكه واتجاهاته، وفي أفكاره ومفاهيمه ورؤاه، وأن ينحاز إلى قيم أخلاقيّة وإنسانيّة، ويكون داعياً محضاً للخير والعدالة والتسامح والمحبّة والصلاح لكلِّ الناس، بغضِّ النظر عن لونهم وعِرقهم ودينهم ولسانهم، ويكون شجاعاً في دعوته لهذه القيم، وصامداً أمام ما يعترضه من عقبات وصعوبات.

هذا هو المثال الذي نبحث عنه حين نتحدّث عن المثقّف، مع ذلك فقد أظهر الكثير من المثقّفين سلوكاً يتعارض بشدّة مع ما يحملونه من أفكار ومفاهيم يُفترض أنّها تتّصف بالأخلاقيّة والإنسانيّة.

حصل ذلك أمام قضايا مروعة وانتهاكات خطيرة مرّت على بعض الأمم والشعوب، كالذي تعرّضت له البوسنة والهرسك، أو الذي حصل في الصومال وروانداو كمبوديا، وحصل ويحصل في دول مختلفة من دول العالم، إذ لم تُشهَد للمثقّفين مواقف جريئة وشجاعة تجسّد حقيقة ما يقولون، وهم يتحدّثون بكلام بليغ وفصيح وأنيق، وهذا ما انتقده القرآن الكريم في قوله تعالى: **﴿كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لا تَفْعَلُونَ﴾**[الصف: ٣].

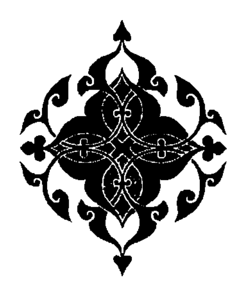
والمفترَض بالمثقّف الديني أن يجد في داخله باعثاً قويّاً نحو المشاركة بدورٍ مسؤول بين الأمم والشعوب والحضارات، وذلك لارتباطه بالدين الذي جاء هدى ورحمة للعالمين: **﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاّ رحمة للعالمين﴾**[الأنبياء: ١٠٧].

وقد بات من الممكن للمثقّف أن ينهض بهذا الدور، ويحوِّله إلى فعلٍ حقيقيّ، مع تعاظم تطوّر تقنيات الاتصال البعيدة والسريعة بين قارات العالم، الوضع الذي

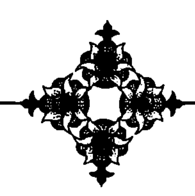
يفتح الحديث باهتمام أكبر حول هذا البُعد الإنساني من مهام المثقّف، ويفتح معه أيضاً النقد الشديد الذي يوجّه له في هذا المجال، بسبب التقصير الذي قد يصل درجة الإهمال.

والمثقّف بصورةٍ عامة، بما في ذلك المثقّف الديني، عليه أن يجد مكانه دائماً إلى جانب صاحب كل حق، ومع كلِّ دعوةٍ للعدل والخير واحترام حقوق الإنسان، وحماية الحرّيات العامة وتحقيق المساواة، ورفع الظلم بكلِّ أشكاله، وأن يجد مكانه مع كلِّ أمّة من دون أيِّ تمييز عرقي أو قومي أو ديني أو مذهبي، وهذا ما يُقرّ به الشرع والعقل والضمير.

ولا ينبغي للمثقّف أن يتخلّى عن هذا الدور الإنساني، ويعتبره خارج اهتمامه، بل عليه أن يجتهد في تقديم صورة أخلاقيّة للمثقّف، بعد أن عُرضت هذه الصورة للاهتزاز. وعن هذا الدور الإنساني يرى مالك بن نبي أنَّ «المثقّف المسلم نفسه ملزم بأن ينظر إلى الأشياء من زاويتها الإنسانيّة الرحبة، حتى يدرك دوره الخاص، ودور ثقافته في هذا الإطار العالمي»[1].



(١) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط٤، ١٩٨٤م، ص١١٦.



خاتمة

انبعاث المثقّف الديني

إنَّ النظرة التي تشكّلت حول المثقّف في البيئات الاجتماعيّة، وفي خطاب التفكير الديني، بحاجة إلى تجديد وإعادة نظر، لرفع ما هو ملتبس ومحذور، فوجود مثل هذه النظرة الملتبسة والحذرة هو من أشدِّ معوّقات انبعاث المثقّف الديني نفسه، فهذه النظرة قد تضيق على المثقّف هامش المشاركة الاجتماعيّة، والعطاء الثقافي، وتحدّ من إمكانيّات التواصل الحيويّ بينه وبين المجتمع.

والمثقّف الديني من جهته أيضاً، عليه أن يعمل جاهداً لإصلاح هذه النظرة عن طريق الأفكار الفعّالة، وعن طريق إثبات جدارته بممارسات سلوكيّة، تفرض على المجتمع إعادة الاعتبار له، ولقيمة ما يقدِّمه من عطاء وإبداع وأفكار ومعارف.

والتفكير في انبعاث المثقّف الديني، هو تفكير لا ينفصل عن ضرورة انبعاث اتجاهات التقدّم والتطوّر والنهوض في المجتمع والأمّة، الذي من المفترض أن يُسهم المثقّف بدورٍ حيويّ وكبير في تخصيب هذه الاتجاهات وغرْسها وتفعيلها، شرط ألاّ يكون هذا التقدّم متعارضاً مع الدين أو متصادماً معه.

فالأمّة بحاجة إلى مثقّفٍ ينطلق من الدين، قِيَماً وتشريعاً ومقاصد وغايات، في بناء التقدّم والتطوّر والنهوض، فلا مستقبل لأمّتنا بعيداً عن الدين.

وقد تبيّن للذين درسوا وبحثوا في تعثّر وفشل محاولات التحديث والتنمية في العالم العربي والإسلامي، خلال القرن الأخير، وجدوا أنَّ ذلك يرجع في أحد أسبابه الرئيسيّة، لعدم تكيّف هذه المحاولات مع هويّة الأمة، واصطدامها بالدين.

والمفارقة العجيبة أنّ التحديث الذي كان يُراد له إقصاء الدين وعزْله عن الحياة، كان سبباً مهمّاً في انبعاث الدين ويقظة الأمّة، التي برهنت على عمق علاقتها بالدين، مع ما مرّ عليها من فترات ركود وجمود، وأنّه بات من غير الممكن اقتلاعه منها، كما أنّه من غير الممكن أيضاً، فرض التحديث عليها دون إرادتها، وبالشكل الذي يصطدم مع هويّتها ودينها.

الوضع الذي انقلبت عليه الأمّة، وأعلنت انحيازها للدين، ونزلت للشارع مطالِبة بتطبيق الشريعة الإسلامية، هذه الظاهرة خضعت خلال السنوات الأخيرة لدراسات مكثّفة وموسّعة، فرديّة وجماعية، في العالم العربي والإسلامي، وباهتمام كبير في أوروبا والغرب عموماً، وكشفت عن حقائق كانت غائبة عن أذهان البَعض، وغير متوقَّعة عند البعض الآخر، وعلى خلاف ما كان في الأذهان، فقد كشفت عن هويّة هي أقوى من أن يخترقها التحديث، وأنَّ التقدّم لا يمكن تحقّقه بعيداً عن الدين، وكلّ ما حاول الغرب فرْضه على المجتمعات العربيّة والإسلاميّة، من ثقافة ونُظُم ونماذج وسلوك، خلال زمن طويل من السيطرة والهيمنة المباشرة وغير المباشرة، كان يتحطّم حينما يصطدم بالدين.

لهذا، فإنّ على المثقّف إعادة النظر في طبيعة فهمه للتقدّم وعلاقته بالدين، وأن يبتكر للتقدّم فهماً مغايراً يكون منسجماً ومتكيِّفاً مع المجتمعات العربية والإسلامية، ومبنيّاً على دراسات نقديّة وتحليليّة لتجارب ومشاريع ومحاولات الإصلاح والنهضة والتقدّم والتحديث التي مرّت على هذه المجتمعات منذ النصف الأوّل من القرن التاسع عشر الميلادي.

وما ينبغي أن ينهض به المثقّف الديني، هو تقديم فهم للتقدّم لا يتعارض ومرجعيّة الدين، ويكون أكثر فعالية وقدرة على التكيّف في مجتمعات العالم العربي والإسلامي، وهذا يتوقّف على إمكانية نهوض المثقّف الديني بدوره ومهامه الإنمائية والحضارية، وعلى خلق الاستعداد النفسي والفكري لأرضية تقبل التقدّم في المجتمع، بشكلٍ يكون المجتمع متحفّزاً له، ومشاركاً في صنعه وبنائه. فالمثقّف يكون باعثاً على التقدّم، لكن المجتمع هو الذي يحوّل التقدّم إلى منجز متجسّد في واقعٍ حقيقي؛ من هنا تتأكّد فاعلية إصلاح العلاقة وتطويرها بين المثقّف والمجتمع.

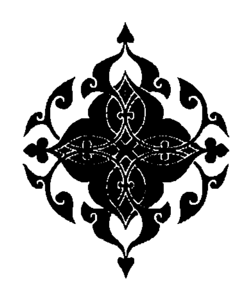
وأيّ تطور مهمّ ننتظره من المجتمع الديني في علاقته بالمثقّف بصورة عامة، وبالمثقّف الديني بصورة خاصة، فإنَّ هذا التطوّر يرتبط بمقدار تقدّم وعي المجتمع وإدراكه للمشكلة الثقافية، التي من مظاهرها وتجلّياتها هذا التمزّق والتفكّك في العلاقة بين المثقّف والمجتمع.

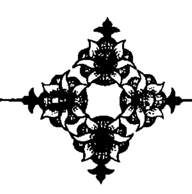
وما لم يرتفع المجتمع الديني في وعيه لأهمّية وفاعلية الثقافة، ويطوّر من إمكاناته الثقافيّة، ويسدّ النقص والضعف الحاصل في محدودية ثقافته، من دون هذه التطوّرات لن يحصل تجديد وتحريك في أنماط العلاقة بالمثقّف الديني، المطالب، هو الآخر، بأن يجدّد نظرته للمجتمع، فلا تدفعه بعض الإشكاليّات والمشكلات إلى خيار العزلة والانكفاء، وقطْعِ الصِّلة مع الناس، ولا أن تخرجه عن توازنه، ويفتح على المجتمع معركة، ويسلِّط عليه جام غضبه، ويتطرّف في خطابه، وفي علاقاته مع الناس.

وأمام المثقّف الديني اختبارات لامتحان كفاءته وقدرته وفعاليّته، وتقديم صورة مختلفة عن المثقّف الذي أعلنت بعض الخطابات العربية عن موته، وأطلقت عبارة (موت المثقّف) أو (نهاية المثقّف)، وأن لا يكرّر ما فشل فيه

المثقّف العربي، وما عجز عن القيام به، وما انتهى إليه من إحباط.

إذن، هناك ضرورة لانبعاث المثقّف الديني، وتنبع هذه الضرورة من الدور المفترض أن ينهض به المثقّف الديني، والذي يتأكّد باهتمام كبير مع ما تشهده الساحة الإسلامية من انبعاثٍ ديني، أكسب العالم العربي والإسلامي حيويّة على النهوض، وتطلّعاً للإصلاح والتغيير، ويتأكّد أيضاً مع الألفيّة الثالثة الجديدة التي مهّد لها العالم بتحوّلات وتغيّرات واسعة، دفعت بتطوّرات في غاية الأهمية والتقدّم، فهل يكون انبعاث المثقّف الديني مَعْبَراً للمستقبل الذي تتطلّع إليه الأمّة؟





ملحق

المثقّف والفقيه.. جدلية العلاقة والدَّور

١ ـ المثقّف والفقيه.. صُوَرٌ ونماذج

بين المثقّف والفقيه هناك جدلية مزدوجة، فمن جهة هناك صورة المثقّف وجدلية الفقيه، ومن جهة أخرى هناك صورة الفقيه وجدلية المثقّف، بمعنى أنَّ مصدر الجدل تارة يكون من الفقيه، وتارة يكون من المثقّف، وحيوية الجدل أن يكون من طرفي العلاقة وليس من طرف واحد.

وحاجة النظر لهاتين الصورتين، حتى لا تُفهم هذه المسألة على أساس العلاقة بين أصل وفرع، أو بين مركز وطرف، أو بين أوّلي وثانوي، فلا المثقّف في هذه الجدلية هو في موقع الأصل أو المركز، ولا هو أيضاً في مركز الفرع أو الطرف، وهكذا هو حال الفقيه.

والقصد من ذلك أنّنا نحاول أن نتوخّى النظر المعرفي لهذه المسألة، بعيداً عن منطق التحيّز والانتصار.

ومن جانب آخر، تظهر لنا هذه الجدلية بين المثقّف والفقيه في العديد من الصور والتجلّيات، فهي تظهر تارة في صورة العلاقة بين الثقافة والفقه، وذلك

لكَون المثقّف حسب هذه التسمية يظهر منتسباً إلى الثقافة، في حين يظهر الفقيه حسب هذه التسمية كذلك منتسباً إلى الفقه.

والبحث في العلاقة بين الثقافة والفقه، من البحوث المهمة والمهملة في الدراسات الثقافية، ويكفي معرفة أنَّ المنزلة المتعاظمة للثقافة في الثقافة الأوروبية، تعادل المنزلة المتعاظمة للفقه في الثقافة الإسلامية.

وفي طور آخر، تظهر هذه الجدلية، في صورة العلاقة بين العلوم الإنسانية والاجتماعية التي يتَّصل بها المثقّف بشكل أساسي تحصيلاً وتعليماً وتثقيفاً، وبين العلوم الإسلامية والشرعية التي يتَّصل بها الفقيه بشكلٍ أساسي تحصيلاً وتعليماً وتثقيفاً كذلك.

وتارة تظهر هذه الجدلية، في صورة العلاقة بين علوم العقل أو العلوم العقلية التي يحلو للمثقّف الارتباط بها، وبين علوم النقل أو العلوم النقليّة التي يحلو للفقيه الارتباط بها.

وتظهر تارة، في صورة العلاقة بين علوم الدنيا التي يرى فيها المثقّف أنّها الأَولى في الاهتمام، وبين علوم الدين التي يرى فيها الفقيه أنّها الأَولى في الاهتمام.

كما تظهر هذه الجدليّة أيضاً، في صورة العلاقة بين علوم العصر التي يحاول المثقّف التفاخر بها، وبين علوم التراث التي يحاول الفقيه من جهته التفاخر بها.

وهكذا في صورة العلاقة بين المؤسّسة التي ينتمي إليها المثقّف وهي في الغالب مؤسّسة الجامعة ونمط التعليم الحديث، وبين المؤسّسة التي ينتمي إليها الفقيه وهي في الغالب مؤسّسة التعليم الديني، بأنماطها المتعدِّدة الجامعة والمعهد والحوزة.

والبحث في صور هذه العلاقات وأنماطها، هو الذي يوسِّع ويعمِّق اتجاهات

وأبعاد النظر في العلاقة بين المثقّف والفقيه.

كما تكشف هذه الصور والتجلّيات عن طبيعة الجدل الذي يمثّله الفقيه في علاقته بالمثقّف، وطبيعة الجدل الذي يمثّله المثقّف في علاقته بالفقيه.

أمّا على مستوى الواقع أو النموذج، فإنَّ صور العلاقة وتجلّياتها بين المثقّف والفقيه لا يمكن النظر إليها من خلال مسارٍ سلوكي محدَّد، أو في إطار نموذج نمطيّ ثابت، لأنّ الواقع يكشف عن مسارات متعدّدة، ويبرز نماذج مختلفة، فهناك الفقيه الذي كسب المثقّف إلى جانبه وتواصل معه، كما تجلّى ذلك في سيرة الشيخ محمد عبده الذي عُرف عنه تواصله مع مثقّفي عصره في مصر، مثل قاسم أمين صاحب كتاب: (تحرير المرأة)، ويعقوب صروف صاحب مجلة (المقتطف)، وجورجي زيدان صاحب مجلة (الهلال) إلى جانب آخرين.

كما عُرف عن الشيخ محمد عبده كذلك، تواصله مع مفكّري عصره في أوروبا، مثل المفكِّر الفرنسي غوستاف لوبون صاحب كتاب: (حضارة العرب)، والمفكِّر البريطاني هربرت سبنسر الذي ترجم كتابه: (التربية) إلى اللغة العربية، والأديب الروسي تولستوي.

وقد وجد المستشرق البريطاني الشهير هاملتون جيب، أنَّ عظمة الدور الذي قام به الشيخ محمد عبده «أنَّه قد أقام جسراً من فوق الهوة السحيقة بين التعليم التقليدي والتعليم العقلي المستورَد من أوروبا، الأمر الذي مهّد للطالب المسلم أن يدرس في الجامعات الأوروبية دون خشية من مخالفة معتقده، وهكذا انفرجت مصر المسلمة بعد كبت، فقد ساهم الشيخ محمد عبده أكثر من أي شخص آخر في خلق اتجاه أدبي جديد في إطار الروح الإسلامية»[1].

---

(١) عثمان أمين، رائد الفكر المصري الشيخ محمد عبده، القاهرة: المجلس الأعلى المصري للثقافة، ص٥٤.

وأكثر من ذلك فقد مثَّل الشيخ محمد عبده شخصيّة المثقّف إلى جانب كونه فقيهاً، وتظهر مثل هذه الصورة في اعتراض البعض الذي نقله قاسم أمين بقوله: «ما هذا الشيخ الذي يتكلَّم الفرنساوية، ويسيح في بلاد الإفرنج، ويترجم مؤلّفاتهم، وينقل عن فلاسفتهم، ويباحث علماءهم، ويُفتي بما لم يقل به أحد من المتقدِّمين، ويشترك في الجمعيّات الخيرية، ويجمع المال للفقراء والمنكوبين! إن كان من أهل الدين فليقضِ حياته بين الجامع والبيت، وإن كان من رجال الدنيا فإنّا نراه يعمل فيها وحده أكثر من جميع الناس»[1].

وهناك الفقيه أيضاً، الذي تفوَّق على المثقّف في هضْم واستيعاب علوم العصر، كالسيّد محمد باقر الصدر الذي قدَّم في عصره أرفع إسهام نظري عَرَفه الفكر الإسلامي المعاصر في ميادين الاقتصاد والفلسفة والمنطق، وعندما سأله الدكتور محمد شوقي الفنجري الذي زاره في بيته بمدينة النجف العراقية، عن أي جامعة من جامعات العالم حصلت على تعليمك، أجابه السيد الصدر أنّه لم يدرس في أيّ جامعة من جامعات العالم، لا في العراق ولا في خارجه، وإنّما حصل تعليمه في مساجد النجف، وهي أمكنة الحوزة للدراسة والتعليم، فردّ عليه الدكتور الفنجري أنّ مساجد النجف أفضل من جامعات أوروبا.

وفي المقابل هناك المثقّف الذي أسهم برفد الثقافة الإسلاميّة بالمعرفة المعاصرة، كالدكتور محمد إقبال الذي يُعدّ كتابه: (تجديد التفكير الديني في الإسلام) من أجود الكتابات الإسلامية المعاصرة في مجال الفلسفة الإسلاميّة، ونقد الفلسفة الأوروبيّة.

وهناك كذلك المثقّف الذي ارتقى بالمعرفة الإسلامية نحو مشكلات

---

(١) هاملتون جيب، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ترجمة: هاشم الحسيني، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦م، ص٧٠.

الحضارة، كمالك بن نبي الذي صوّره البعض بأنّه يذكرنا بابن خلدون في عصرنا.

وفي الصورة المعاكسة، هناك المثقّف الذي دخل في نزاعٍ مع الفقيه، كالدكتور صادق جلال العظم الذي حَمّل الفكر الديني مسؤولية النَّكسة في حرب ١٩٦٧م، في كتابه: (نقد الفكر الديني)، وهناك كذلك الفقيه الذي دخل في نزاع مع المثقّف كما حصل مع الدكتور نصر حامد أبو زيد في مصر.

أمام هذه الأنماط المتعدّدة في صور العلاقة بين المثقّف والفقيه، لذلك لا ينبغي من الناحية الموضوعيّة والمنهجيّة النظر لهذه العلاقة من خلال نمط واحد، واستبعاد باقي الأنماط الأخرى.

وهناك مفارقة لافتة ومؤثِّرة في طبيعة العلاقة بين المثقّف والفقيه، وتتحدَّد هذه المفارقة في طبيعة بناء وتكوين المثقّف ما بين الحضارتَين الإسلامية والأوروبية. فمثقَّف الحضارة الإسلامية هو مثقّف ديني بطبيعته، إذ يجعل من الدين مرجعيّة له، ونظاماً فكريّاً يستند عليه في تكوين تصوّراته، واستنباط أفكاره، وفي بناء رؤيته إلى العالم، وهذا ما يَصْدق على ابن سينا وابن رشد وابن خلدون، وعلى شريحة كبيرة من الذين يَصْدق عليهم وصف المثقّف في الحضارة الإسلامية.

بينما مثقَّف الحضارة الأوروبية هو مثقَّف غير ديني بطبيعته، وليس معنيّاً في الغالب بالعلاقة مع الدين في تعامله مع الأفكار والمفاهيم والتصوّرات، قد يقترب البعض من هذه العلاقة كالذي ظَهَرَ في أعمال الناقد الإنجليزي توماس إليوت، لكن هذا الاقتراب لا يشكِّل معياراً ثابتاً على الإطلاق.

٢ ـ المثقّف والفقيه.. أين هي الأزمة؟

بعد هذه الصور والنماذج والتحديدات، نأتي ونتساءل بطريقة لغة الفقهاء ما هو محلّ النزاع في هذه الجدليّة بين المثقّف والفقيه؟ أو بطريقة لغة المثقّفين ما هو جوهر الإشكاليّة في هذه الجدليّة؟

وعند النظر المعرفي والموضوعي لمحلِّ النزاع، أو لجوهر الإشكاليّة في هذه الجدليّة، فإنَّ هذا النظر يحيل إلى إطار مزدوج له علاقة بالمثقّف من جهة، وله علاقة بالفقيه من جهةٍ أخرى، إذ لا يمكن أن نحمِّل المثقّف بمفرده تبعة هذه الإشكالية، كما لا يمكن أن نحمِّل الفقيه بمفرده تَبِعة هذه الإشكاليّة كذلك.

ومن الممكن القول، إنّ منشأ هذا التأزّم يرجع إلى طبيعة تكوين المثقّف، وإلى الصورة التي ينظر من خلالها إلى ذاته، كما ترجع أيضاً إلى طبيعة تكوين الفقيه، وإلى الصورة التي ينظر من خلالها إلى ذاته.

الأمر الذي يعني أنّ التأزّم يرجع من جهة إلى طبيعة التكوين، ومن جهة أخرى يرجع إلى طبيعة الصورة إلى الذات.

فمن جهة المثقّف، فإنَّ التأزّم في طبيعة التكوين، يرجع إلى نمط الارتباط المرجعيّ بالثقافة الأوروبية، التي اعتبرت أنَّ المثقّف ينتمي إلى ما هو إنساني، ولا ينتمي إلى ما هو ديني، وبسبب هذه الفكرة تفكّكت علاقة المثقّف بالدين، ولم يعد معنيّاً بالمعرفة الدينيّة، لكون أنَّ المثقّف الحقيقي كما حاول إدوارد سعيد الانتصار له في كتابه البليغ (صور المثقّف)، هو كائن علماني بالضرورة، ولا يمكن أن يكون إلا علمانيّاً.

هذا هو نموذج تكوين المثقّف الأوروبي، الذي تَعمَّم في المجتمعات العربية والإسلامية، وقد حاول المثقّف في هذه المجتمعات تمثّله، واقتفاء أثره،

والارتباط به بوعيٍ وإدراك، أو من دون وعي وإدراك.

وهذا ما يفسِّر الرأي الذي ذهب إليه الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه: (المثقّفون في الحضارة العربية)، حين أخرج مفهوم المثقّف عن دائرة الانتماء إلى الفضاء الثقافي العربي، وعن الارتباط بالمرجعيّة الثقافيّة الإسلاميّة، واعتبره مفهوماً غريباً لا ينشد إلا إلى مرجعيّته الأوروبيّة. وقد جاء هذا الكلام في سياق نقدٍ قاس للغاية وجّهه الدكتور الجابري للمثقّف، وذلك بقوله: «لقد لاحظنا أنَّ مفهوم المثقّف مفهوم ضبابي في الخطاب العربي المعاصر، على رغم رواجه الواسع، إذ هو لا يُشير إلى شيء محدَّد، ولا يُحيل إلى نموذج معيّن، ولا يرتبط بمرجعيّة واضحة في الثقافة العربية الماضية والحاضرة. وذلك لأنّه بقي على الرغم من استعماله الواسع يفتقد إلى التَّبْيِئة الصحيحة داخل الثقافة العربية الإسلامية. وهكذا بَقِي الإنسان العربي الذي يُوصف بأنّه مثقّف ويُتحدّث عنه بوصفه كذلك، لا يتعرّف إلى نفسه بوضوح، لا يعرف لماذا يُوصف بذلك الوصف، ولا يدري هل يقبله أو لا يقبله. ذلك لأنَّ هذا المفهوم قد نُقل إلى العربية من الثقافة الأوروبية عبر ترجمة ناجحة من دون شكّ، ولكنّه لم تتمّ تَبْيِئته بالصورة التي تمنحه مرجعية محدَّدة في فضائنا الثقافي، فبقي غريباً على رغم انتشاره الواسع. فالذين يستعملونه عن علم، وهم قلّة ينشدون إلى مرجعيّته الأوروبية، ويعطونه معنى من هناك في خطابهم العربي، وهو معنى غريب عن الفضاء الثقافي العربي لكونه يرتبط بظروفٍ تاريخيّة تقع خارج التاريخ العربي»[1].

هذا من جهة البناء والتكوين، أما من جهة الصورة، فقد حاول المثقّف أن يُضفي على نفسه هالة وصورة بطوليّة وساحرة، وظلّ يبالغ في التباهي بهذه الصورة وتلميعها وتبجيلها، معتبراً نفسه أنّه جاء معبِّراً عن ولادة شخصية جديدة

(١) محمد عابد الجابري، المثقّفون في الحضارة العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥م، ص١٤.

وبديلة عن الأنماط السائدة اجتماعياً، وأنّه المتفرّد بذكائه، وحامل مشعل التقدّم، والمتحدّث باسم الأفكار الجديدة والمعارف الحديثة، والمجسّد لنهج العقلانية والتنوير، ونقطة الوصل بعالم الحداثة، وبدونه لا يتحقّق الإصلاح والتجديد في الأمة، إلى غير ذلك من أوصاف وسمات يغلب عليها شدّة الإسراف والمبالغة، حتى قال البعض إنّ المثقّف هو النبي الحديث.

وهي الصورة التي أخذت الأدبيّات العربية المعاصرة الانقلاب عليها، وذلك حين تحوَّل المثقّف إلى أكبر ناقد لذاته، كما ظهر ذلك في كتاب علي حرب (نقد المثقّف).

وقد ساهمت هذه الصورة في توليد نزعة إقصائية وصدامية عند المثقّف في مواجهة الفقيه، الذي كان المثقّف يصوِّره بشكلٍ مقلوب، وكأنَّه جاء لكي يحلّ مكانه، ويرث موقعه، ويُعلن نهايته، بوصف أنَّ المثقّف يمثِّل مرحلة الوضعيّة العقلانيّة التي جاءت بعد مرحلتَي الدين والأسطورة حسب مراحل مفكّر علم الاجتماع الفرنسي أوغست كونت، أو بوصف أنَّ المثقّف يمثِّل الإنسان الأخير أو الإنسان الخاتم، حسب عبارة فوكوياما في نهايته للتاريخ، وبالتالي مودّعاً عصور التراجع والجمود والتحجّر، ومتغلّباً على ذهنية الميتافيزيقا والماورائيات، ومبشِّراً بعصر الحداثة والتنوير والتقدّم.

أما من جهة الفقيه، فإنَّ التأزّم في طبيعة التكوين، يرجع إلى النظام العلمي والفكري المنقطع عن العصر، والمنفصل عن المعرفة الحديثة، والمغرق في القدم، والمشبع بالتراث، والذي تُهيمن عليه منهجيّة المحاكمات، وذهنيّة الانتصار بين الفرق والمذاهب والطبقات في إطار علم الكلام القديم.

هذا النظام العلمي والفكري الذي يرتبط به الفقيه لسنواتٍ طويلة تمتدّ من مرحلة التعليم وتستمرّ إلى ما بعده، يجعل الفقيه يعيش عصره بذهنيّة القدماء،

وكأنّنا ما زلنا في العصر السابع أو الثامن أو التاسع الهجري، ويكون عارفاً بتلك العصور، لكنّه ناقص المعرفة بعصرنا، الوضع الذي يتسبّب بالتأزّم في علاقته بالعصر وينسحب على علاقته بالمثقّف.

هذا من جهة البناء والتكوين، أما من جهة الصورة والرؤية إلى الذات، فقد حاول الفقيه أن يصوِّر نفسه كما قال الشيخ محمد عبده بوصفه وارث علوم الدين والقائم بحِفْظها، والمُدافع عن الفضيلة، والمُنافِح عن القيم، وحامي حصون الأمّة من الغزو الفكري والاختراق الثقافي، والمُنقذ من شرور الدنيا.

ولا شكّ أنّ هذه الصورة قد أسهمت كذلك، في توليد نزعة إقصائية وصدامية عند الفقيه أو عند بعضهم، خاصة في مواجهة المثقّف، الذي كان يصوّر بشكل مقلوب كذلك، فهو المتغرّب والمتماهي مع ثقافة وقيم الغرب، والمهدّد حصون الأمة من الداخل، وأنّه يمثّل الاستشراق المعكوس، والمجسّد للغزو الفكري والثقافي.. إلى غير ذلك.

من هنا ندرك محلّ النزاع، ونفهم طبيعة الإشكاليّة في العلاقة بين المثقّف والفقيه، فهي ترجع إلى طبيعة التكوين الأحادي، والبناء الفكري المنغلق، وإلى تلك الصورة النمطية التي يحملها كلّ طرف عن الآخر.

٣ ـ مثقّف فقيه وفقيه مثقّف

عند البحث عن مخرج لطبيعة التأزّم في جدليّة العلاقة بين المثقّف والفقيه، لعلَّ هذا المخرج يتحدّد في اقتراب المثقّف من المعرفة التي يمثّلها الفقيه، ومحاولة النظر إلى الفقيه بوصفه يمثّل معرفة بحاجة إلى كسب وتواصل. وفي الجانب الآخر اقتراب الفقيه من المعرفة التي يمثّلها المثقّف، ومحاولة النظر إلى المثقّف بوصفه يمثل معرفة بحاجة إلى كَسْب وتواصل.

وأمّا المَخرج الأمثل فهو البحث عن نموذج يكون فيه المثقّف فقيهاً على مستوى المعرفة، ويكون فيه الفقيه مثقّفاً على مستوى المعرفة كذلك.

وهذا هو النموذج الذي نفتقده في حياتنا الفكريّة المعاصرة، وبدأنا نلتفت ونُدرك مدى الحاجة إليه لرَدْم الفجوة التي تفصل بين المثقّف والفقيه.

هذه الفكرة كنت قد أشرت إليها في وقتٍ سابق يعود إلى صيف ١٩٩٤م، حين نشرت مقالة بعنوان: (الفقيه المثقّف والمثقّف الفقيه)[1]، وجاءت هذه المقالة في وقت بدأ فيه الحديث يتجدّد حول هذه الفكرة، لكن من دون أن يتّسع ويتراكم، ويدخل في دائرة الجدل السيال، وحضر في هذا الجدل المثقّف الذي يُصنَّف على المجال الديني، وغاب عنه المثقّف الذي يُصنَّف على خارج هذا المجال الديني.

ورجعت إلى هذه الفكرة في وقت آخر مع كتاب: (الجامع والجامعة والجماعة.. دراسة في المكونات المفاهيمية والتكامل المعرفي) الصادر سنة ١٩٩٨م، الذي شرحت فيه كيف التقى الجامع والجامعة في الحضارة الإسلاميّة، وكيف تشكّلت وانطلقت الجامعات من الجوامع، وكيف أنّ الجامع كان يتحوّل إلى جامعة، والجامعة تتحوّل إلى جامع، ويكفي معرفةً أنّ جامعات العالم الإسلامي وهي من أقدم وأعرق جامعات العالم ظهرت في الجوامع، كجامعة الأزهر في القاهرة، وجامعة القرويّين في فاس، وجامعة الزيتونة في تونس.

وما تفكّكت هذه العلاقة وانقطعت بين الجامع والجامعة إلا في أزمنة وعصور التراجع والجمود التي مرّت على العالم الإسلامي، وكان من نتائج هذا الوضع تفكّك وانقطاع العلاقة بين المثقّف والفقيه، فبعد أن كان المثقّف ينشأ ويتكوّن

---

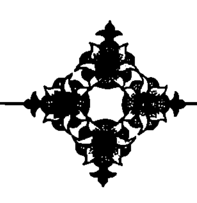
(١) زكي الميلاد، الفقيه المثقّف والمثقّف الفقيه، الكلمة، بيروت، مجلة فكرية فصلية، السنة الأولى، العدد الرابع، صيف ١٩٩٤م ـ ١٤١٥هـ ص٢١.

فقيهاً أو قريباً من الفقيه في ظلِّ التقاء الجامع والجامعة، أصبح المثقّف لاحقاً ينتمي إلى مؤسّسة تعليميّة غير المؤسّسة التي بات ينتمي إليها الفقيه، واختلفت وتباينت كذلك طبيعة المعرفة التي يكتسبها ويُعرف بها المثقّف والفقيه.

كما رجعت إلى هذه الفكرة أيضاً مع كتاب: (محنة المثقّف مع العصر) الصادر سنة ٢٠٠٠م، الذي عالجت فيه مشكلة المثقّف مع الدين، وحاولت شرح طبيعة التحوّل الذي حصل في الكتابات والأدبيّات الإسلامية حول العلاقة بين المثقّف والفقيه، فبعد أن كانت هذه القضية تُطرح في السابق على أساس التباين والانقسام متأثّرة بالطابع السجالي والاحتجاجي الذي كان مهيمِناً آنذاك على المشهد الثقافي العربي نتيجة الصراعات والنزاعات الفكرية والأيديولوجية بين النخب والجماعات المتعدِّدة والمتنوِّعة، بعد هذا المنحى أخذت الكتابات الإسلامية ذات البُعد الحضاري والمعاصر تلتفت إلى ضرورة البحث عن التوافق والتكامل بين المثقّف والفقيه على مستوى المعرفة، وهكذا على مستوى الوظائف والأدوار والعلائق.

وحديثاً أَثَرتُ هذه الفكرة حين دُعِيتُ للمشاركة في ندوة نظّمها النادي الأدبي بالرياض في إطار برنامج منبر الحوار، للحديث عن جدليّة العلاقة بين المثقّف والفقيه، عُقدت أواخر شهر أبريل ٢٠٠٧م.

وكنت أتوقّع سلفاً أنّ إثارة الحديث عن مقولة مثقّف فقيه وفقيه مثقّف، سوف تثير جدلاً ومساءلة، وتعدّداً واختلافاً في وجهات النظر، لكون أنّ هذه المقولة لها طبيعة جدليّة، وتستحقّ الجدل والمساءلة، لكنّني كنت متمسِّكاً بهذه المقولة التي أقصد منها ضرورة أن يتواصل المثقّف مع المعرفة الدينيّة، ويتواصل الفقيه مع المعرفة الإنسانية، التواصل الذي يفكّ عزلة المثقّف عن الدين، ويفكّ عزلة الفقيه عن العصر.



ثبت المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أركون، محمد، الإسلام وأوروبا والغرب، ترجمة وتعريب: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ١٩٩٥م.

أركون، محمد، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق: هشام صالح، لندن، دار الساقي، ١٩٩٠م.

بفاف، وليام، المثقّفون بين المفهومين الأميركي والفرنسي، جريدة السفير، بيروت، السبت ٧/ ١٢/ ١٩٩٦م.

الجابري، محمد عابد، المثقّفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥م.

حرب، علي، أوهام النخبة أو نقد المثقّف، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦م.

خاتمي، محمد، بيم موج ـ المشهد الثقافي في إيران: مخاوف وآمال، بيروت دار الجديد، ١٩٩٧م.

سعيد، إدوارد، صور المثقّف، نقله إلى العربية: غسان غصن، بيروت، دار

النهار،١٩٩٦م.

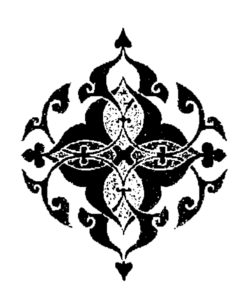
شرابي، هشام، المثقّفون العرب والغرب، بيروت، دار النهار، ١٩٩١م.

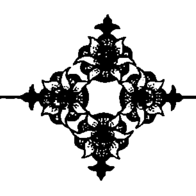
كلشني، د. مهدي، القرآن ومعرفة الطبيعة، ترجمة: الشيخ محمد علي التسخيري، طهران، منظمة الإعلام الإسلامي، ١٩٨٥م.

مجموعة من الباحثين: المثقّف العربي: همومه وعطاؤه، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥م.

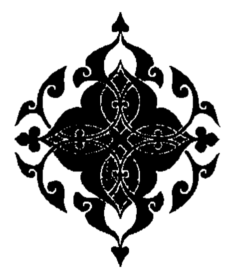
محمود، زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٢م.

الهندي، حسام الدين، كنز العمال، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م.





محتويات الكتاب



محنة المثقّف الدّيني مع العصر



زكي الميلاد

يأتي هذا الكتاب لكي يؤكد التفات الفكر الإسلامي المعاصر إلى غياب المثقف الديني، وضرورة انبعاثه في الأمة، كي ينهض بأدواره ووظائفه الحيوية والإنمائية والحضارية في زمن التحولات العالمية الكبرى، وعصر ثورة المعلومات وتحديات العولمة. وقد ترك غياب المثقف الديني أثره على بنية الفكر الإسلامي ومسارات تطوره، وقدرته على التجدد والتجديد والاستجابة لشروط المعاصرة. وهي الأبعاد التي من الممكن أن يبدع فيها المثقف والمفكر الديني بوجه خاص، فهو الذي يفترض فيه أن يكون على قدر من الاستيعاب والمواكبة لشروط العصر وتحولاته ومتغيراته. وهذا الالتفات من الفكر الإسلامي بحاجة لأن يتطور إلى رؤية جديدة تجاه المثقف الديني، الرؤية التي ترفع عنها بعض الهواجس القلقة التي تشكلت حول المثقف بصورة عامة، وانسحبت بعض الشيء على المثقف الديني.

يعالج الكتاب هذه القضية في مجموعة فصول هي: الفصل الأوّل ويبحث عن إعادة التفكير بالمثقف، الفصل الثاني ويبحث عن إشكالية الدين هل يمنع الإنسان من أن يكون مثقفاً ؟، الفصل الثالث ويبحث عن مفهوم العالم والمثقف بين عالمين وحضارتين، الفصل الرابع ويبحث عن المثقف ومرجعية الفكر الأوروبي، الفصل الخامس يبحث عن النزعة النقدية عند المثقف، الفصل السادس يبحث عن مشكلة المثقف مع الدين، الفصل السابع يبحث عن مهام المثقف الديني، والخاتمة عن انبعاث المثقف الديني. وفي نهاية الكتاب ملحقٌ بعنوان: المثقف والفقيه... جدليّة العلاقة والدّور.

والقاعدة الفكرية التي ينطلق منها مفهوم المثقف الديني هي ضرورة ربط الثقافة بالدين، والحداثة بالدين، والتقدم بالدين والنهضة بالدين.

إصدار

المركز الإسلامي الثقافي

مجمع الإمامين الحسنين(ع)